Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/derintuitionberg0000drth

DER INTUITIONSBEGRIFF IN DER KATHOLISCHEN RELIGIONS-PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

DR. THEOL. SIMON GEIGER

DOMPREDIGER UND RELIGIONSLEHRER
IN AUGSBURG

FREIBURG IM BREISGAU 1926
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

SIGILLUM SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
CONDITUM AD 1904
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Bc

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ARTHUR ALLGEIER UND DR. ENGELBERT KREBS
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT
ZU FREIBURG I. BR.

DREISSIGSTES HEFT

DER INTUITIONSBEGRIFF IN DER KATHOLISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE DER GEGENWART

FREIBURG IM BREISGAU 1926
HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

DER INTUITIONSBEGRIFF IN DER KATHOLISCHEN RELIGIONS-PHILOSOPHIE DER GEGENWART

VON

DR. THEOL. SIMON GEIGER

DOMPREDIGER UND RELIGIONSLEHRER
IN AUGSBURG

[illegible] LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
[illegible]

FREIBURG IM BREISGAU 1926
HERDER & CO. G. M. B. H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

CBPac

120545

Imprimatur

Friburgi Brisg., die 26 Nov. 1925.

Dr. Sester
Vic. gen.

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Pressverein Freiburg i. Br. G. m. b. H.

Meinem liebsten Freunde
Herrn Oberregierungsrat Hans Deml in Bayreuth
in Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit war bereits abgeschlossen, als dem Verfasser Hessens Schrift: „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart" (Stuttgart 1924) zu Händen kam. Dort wird die Intuition, die bei Augustinus erwiesen werden soll, als mystisches Erlebnis gedeutet (S. 81/82). Damit hat Hessen seine frühere Thesis geändert. Es besteht aber kein Zweifel, daß er intuitive Gotteserkenntnis in dem Sinne verstanden hat, den die vorliegende Untersuchung zur Voraussetzung hat. Diesen Sinn haben auch seine Kritiker Adam, Geyser, Przywara bei ihm gefunden. Die ausdrückliche Berufung in oben angeführtem Buch auf seine Untersuchung „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus" (Paderborn 1919) rechtfertigt auch jetzt noch eine Auseinandersetzung mit den dort vertretenen Ansichten.

Der hohen theologischen Fakultät in Freiburg schuldet der Verfasser ehrerbietigen Dank für die gütige Annahme der Arbeit und Aufnahme in die „Freiburger theologischen Studien". Auf besonderen Dank hat Anspruch Herr Professor Dr. Heinrich Straubinger, der mit warmem Interesse und liebevoller Anregung die Arbeit gefördert hat. Nicht vergessen sei Herr Professor Dr. P. Anselm Eberhard O. S. B., weiland Stiftsbibliothekar in der Abtei St. Stephan-Augsburg, der nimmer müde geworden, die Pforten zu der ihm anvertrauten Bücherei zu öffnen. Herr Professor Dr. P. Adalbertus Eckerlein hat sich die Mühe gemacht, die Arbeit einer Korrektur zu unterziehen. Den beiden Herren und allen, die mir irgendwie behilflich gewesen, sei an dieser Stelle herzlichst gedankt.

Grabmann sagt von der Augustinus-Literatur, um in einzelnen Fragen und Schwierigkeiten der augustinischen Philosophie und Theologie Klarheit zu schaffen und den wirklichen Inhalt seiner Gedankenwelt sich aneignen zu können, muß man zu den aus den Texten herausgewachsenen sorgsamen Untersuchungen greifen, weil sie sicherere Dienste leisten als die noch so anregend und großzügig geschriebenen Schilderungen des augustinischen Geistes und Wesens (Wahrheitserkenntnis S. 2). Der Verfasser glaubt in dieser Absicht geschrieben und der Wissenschaft nicht nur für die Augustinusforschung, sondern auch der augenblicklich soviel erörterten Intuitionstheorie einen kleinen Dienst geleistet zu haben.

Augsburg, den 15. Februar 1925.

Der Verfasser.

Inhalt.

Vorwort VII
Verzeichnis der Abkürzungen der wiederholt angeführten Schriften XI

Einleitung 1

I. Augustinus — Hessen.

1. Die historischen Grundlagen für die Augustinische Philosophie bei Platon und Plotin 5
   a) Platon 5
   b) Plotin 7
2. Die Umgestaltung der Plotinschen Ideen von Gott (Intellekt) und Seele bei Augustinus 14
3. Biblische Gotteserscheinungen und visio beatifica 18
4. Der Glaube im Verhältnis zur natürlichen Gotteserkenntnis . . . 20
5. Die natürliche Gotteserkenntnis 26
6. Intuition und die Autorität der Heiligen Schrift 29
7. Prüfung der von Hessen angeführten Beweisstellen 37
8. Augustinische Gotteserkenntnis und neuplatonische Religionsphilosophie 46
9. Gott als Veritas (sapientia) 51
10. Die Intuitionslehre Hessens 56

II. Pascal, Newman-Laros.

1. Der von Laros entwickelte Intuitionsbegriff bei Pascal 61
2. Versuch einer anderen Deutung Pascals 66
3. Der Intuitionsbegriff bei Bergson 74
4. Der Intuitionsbegriff bei Newman 77
5. Der Intuitionsbegriff bei Laros 84

III. Die Phänomenologie.

1. Die Intuition im Sinne der Phänomenologie 87
2. Die Religionsbegründung bei Gründler 97
3. Switalski 102
4. Adam 104
   Schluß: Der Intuitionsbegriff psychologisch und erkenntnistheoretisch betrachtet 109

Verzeichnis der Abkürzungen der wiederholt angeführten Schriften.

I. Hessen Begr. = Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916.
Hessen G. B. = Hessen, Der augustinische Gottesbeweis, Münster 1920.
Hessen R. Ph. = Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Freiburg 1919. 2. Auflage 1924.
Hessen U. G. = Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919.

II. Laros Gl. = Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal, Düsseldorf 1918.
Laros „Pensées" = Laros, Pascals „Pensées" (Gedanken) Deutsch, Kösel, Kempten 1913.
Laros N. = Laros, Kardinal Newman, Mainz 1920.
P. = Pascal, Pensées et opuscules (Brunschvicg), Paris 1912.

III. Newman Ph. d. Gl. = Philosophie des Glaubens (Grammar of assent) von J. H. Kardinal Newman. Deutsch von Th. Haecker, München 1921.

IV. Scheler P. R. = Vom Ewigen im Menschen. I. Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921.

V. Przywara R. B. = Przywara, Religionsbegründung. Max Scheler. J. H. Newman. Freiburg 1923.

VI. Grabmann, Wahrheitserkenntnis = Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die Augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie in Köln. 14) Münster i. W. 1924.

Einleitung

Kant hat durch seine Kritik an den Gottesbeweisen für die folgenden Jahrzehnte bis herein in unsere Tage den Glauben an Gott schwer erschüttert. Gottes Dasein bloß als ein Postulat der praktischen Vernunft zu erklären, mochte Kant eine hinreichende Basis sein für eine Begründung der Religion in seinem Sinn. Die folgenden Generationen nahmen die Waffen für den Kampf gegen die Religion als Verehrung des lebendigen persönlichen Gottes aus der Rüstkammer der „Kritik". Sie ist „wie eine alles begrabende Sturzwelle über die religiösen Vorstellungen der modernen Geisteswelt hereingebrochen", „die „Postulate" der praktischen Vernunft sind im modernen Geistesleben völlig wirkungslos geblieben."[1]

Inzwischen hat Kants Ablehnung der traditionellen Gottesbeweise in der wissenschaftlichen Welt der Philosophie und Theologie ihre Wucht verloren. Man lernt Kant mehr aus seiner Zeit heraus verstehen und deckt auch die Schwächen seiner Philosophie auf[2]. Aber es ist doch nicht zu bestreiten, daß auch das katholische Geistesleben nicht unberührt geblieben ist von den Auswirkungen der Kantschen „Kritik". Es ist nicht zu übersehen, daß Verweyen, einst Katholik, die Gottesbeweise einer zersetzenden Kritik unterzogen hat[3]. Auch Isenkrahe ist über seine kritischen Ausstellungen zu keinem positiven Ergebnis fortgeschritten[4]. Viel schwerer wiegend noch ist die mehr epidemische Skepsis in der gebildeten Welt, das allgemeine Mißtrauen gegen die Beweise der Apologetik für die Religion; sogar in die studierende Jugend an den Mittelschulen ist die ablehnende Haltung gegen die logische Demonstration der Religion gedrungen und ist eine nicht zu unterschätzende Hemmung für das Zustandekommen einer lebendigen religiösen Überzeugung. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik gilt als ein Dogma der philosophischen Wissenschaft. Relativismus und Historismus haben, so scheint es, den Glauben an das Absolute erstickt und der Skepsis einen billigen

---

1 Kiefl, Kath. Weltanschauung und modernes Denken (Regensburg 1922, 2/3. Aufl.) S. 88.

2 Külpe, Immanuel Kant, 5. Aufl. von A. Messer (Leipzig 1921). Aus Natur und Geisteswelt, S. 146.

3 Verweyen, Der religiöse Mensch und seine Probleme (München 1922) S. 40 ff.

4 Isenkrahe, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises (Kempten 1915).

Triumph über die Geister in die Hände gespielt. Diese seelische Disposition ist ohne Zweifel eine Erfahrungstatsache; dieser moderne Mensch findet sich auch leider nicht selten in den Reihen der katholischen Gebildeten, die, befangen in der Geistesatmosphäre des 19. Jahrhunderts, die herkömmliche Begründung der Religion durch Beweise für das Dasein Gottes entweder grundsätzlich ablehnen oder doch wenigstens mit großer Reserve und mit kühler Vorsicht aufnehmen.

Vielleicht sagt Przywara doch etwas zuviel, wenn er meint, das Unbehagen an den überlieferten Theorien von Gotteserkenntnis und Glaubensbegründung hätte Veranlassung gegeben, nach neuen Wegen zu suchen[1]. Vielmehr dürfte es die wahrhaft beunruhigende Erkenntnis sein, daß Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson das gesamte Geistesleben zu beherrschen scheinen. Ist doch die modernste Bewegung des sogenannten Nationalsozialismus, die „völkische Bewegung", auf ihre weltanschaulichen Grundlagen geprüft, der politisch-soziale Exponent einer Generation, die von der Gedankenwelt Nietzsches in Bann geschlagen ist[2]. Darin möchten wir einen Hauptgrund erkennen, warum innerhalb der katholischen Religionsphilosophie eine Richtung sich Bahn zu brechen versucht, die einen neuen Weg zur Erkenntnis Gottes gangbar machen will und damit die Religionsbegründung auf ein neues Fundament zu stellen unternimmt. Hessen, Laros und die sogenannten Phänomenologen wollen das genannte Ziel erreichen durch die Intuition; sie soll leisten, was die Gottesbeweise angeblich nicht vermögen, soll eine lebendige Überzeugung vom Dasein Gottes schaffen, eine sichere Grundlage für die natürliche Religion, und damit auch eine tragfähigere Basis für den Glauben an die Heilsoffenbarung des Christentums. Dabei beruft sich Hessen auf Augustinus und sucht in seinen Schriften dessen Philosophie, besonders die augustinische Erkenntnislehre, als Kronzeuge für seine Auffassung von Intuition aufzuzeigen. Laros beruft sich für seine andersartige Auffassung von Intuition auf Pascal und Newman. Die Phänomenologie als neueste philosophische Richtung hat in Max Scheler einen großzügigen Versuch der Religionsbegründung unternommen. Im wesentlichen beruft auch Scheler sich auf Augustinus. Um Scheler gruppiert sich eine Reihe von Gelehrten, die seine Gedanken, in mancher Hinsicht modifiziert, aufgenommen und weiter gebildet oder kritisch dazu Stellung genommen haben.

Mit dieser kurzen Andeutung läßt sich schon vermuten, daß Intuition begrifflich verschiedenen Inhalt hat und jeweils auch recht verschiedene Bedeutung annehmen kann. Die hier folgende Untersuchung setzt sich die Aufgabe, diesen Intuitionsbegriff in der gegenwärtigen katholischen Religionsphilosophie in seiner verschiedenen

---

[1] Przywara, Religionsbegründung. — Max Scheler. J. H. Newman (Freiburg 1923) S. 227 (R. B.).

[2] Vergl. P. Erhard Schlund. O. F. M., Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland (München 1924).

Bedeutung inhaltlich zu bestimmen. Es soll festgestellt werden, ob und in welcher Bedeutung Intuition sich bei Augustinus, Pascal und Newman findet, mit welchem Recht deren Autorität von Hessen und Laros aufgerufen wird, in welchem Sinne diese und die Phänomenologen Intuition verstehen, und ob der damit versuchte Weg wirklich zu einem tragfesten Fundament für die Begründung der Religion führen kann.

I. Augustinus – Hessen

1. Die historischen Grundlagen für die Augustinische Philosophie bei Platon und Plotin

Augustinus ist Schüler des Neuplatonismus. Wenn er mit seiner Autorität einen Intuitionsbegriff stützen soll, dann liegt die Notwendigkeit vor, die historischen Voraussetzungen seiner Philosophie nachzuprüfen, also bei Platon und dem Neuplatonismus die Wurzeln aufzudecken, die möglicherweise auch den Schüler bestimmen konnten, eine intuitive Gotteserkenntnis zu lehren.

a) Platon

Im Zentrum der platonischen Philosophie steht die Ideenlehre. Mit ihr hat das Denken ein für allemal die Richtung auf das Geistige als eigentlichen und dauernden Wert und unverlierbare Wahrheit erhalten; der Idealismus, wenn auch nicht gerade in der spezifisch platonischen Form, als einzig mögliche Weltdeutung und Welterklärung, ist so tief im Menschengeist verankert und verwurzelt worden, daß nur für kurze Perioden in der Geistesentwicklung der Materialismus im Denken und Leben die Oberhand gewinnen und den Blick blenden und fesseln konnte. Es ist eine berückende Idee, eine bezaubernde Verheißung, im Innern der Seele, in unmittelbarer Schau die Gottheit erkennen zu können; Platon hat in der Tat eine solche Intuition Gottes gelehrt.

Intuitives Erkennen Gottes ist eine notwendige Konsequenz in der platonischen Philosophie, und zwar folgt sie aus der Ideenlehre. Gott ist die höchste Idee, nämlich das Gute; damit ist er auch höchster Gedanke, höchste Vernunft, höchstes Leben, τὸ ἕν, τὸ ἀγαθόν, τὸ ὄντως ὄν[1]. Die Seele, das Bindeglied zwischen Gott und der materiellen Welt, ist das Ebenbild und der Sinn alles Göttlichen und Vernünftigen[2], darum der Vernunft und Harmonie, der reinen Gedankenwelt und des ewig Seienden teilhaftig, unsterblich[3]. Was von der hier gemeinten Weltseele gesagt ist, hat auch für die Einzelseele zu gelten.

---

[1] Willmann, Geschichte des Idealismus (Braunschweig 1894) I S. 414.

[2] Phaidon XXVIII. 80. (Platonausgabe von Wohlrab und Hermann, Teubner I—VI.): τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάθῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν.

[3] Timaios VI. 30 B C: Phaidon 107 B ff.

Wie die Ideen durch die Teilnahme an dem einen göttlichen Wesen, d. h. an der Idee des Guten, ebenso Sein, wie Erkennen besitzen, so auch die Seele, nach Gott die höchste Idee. Wie die Sonne den sichtbaren Wesen Sichtbarkeit und Leben verleiht, so die Gottheit den Seelen Dasein und Sehkraft zugleich[1]; die Idee des Guten ist es, die „Ding und Gedanke zu einem Gespann vereinigt"[2].

Damit ist nun ontologisch und erkenntnistheoretisch der Wesenszusammenhang hergestellt zwischen Gott und Seele: sie empfängt ihr Sein von Gott, sie nimmt teil an seinem Wesen, aber gleichzeitig nimmt sie teil auch an seinem Erkennen; denn in der Idee des Guten fallen Sein und Erkennen zusammen.

Wie kommt aber das lebendige Wissen zustande, wie gelangt die Seele zur wirklichen, schauenden Erkenntnis Gottes? Die ontologische und erkenntnistheoretische Grundlage genügt Platon noch nicht; er nimmt noch die Präexistenz der Seele an, d. h. die Seele hat schon existiert vor ihrem zeitlichen und leibgebundenen Dasein. Die Seele bringt im Wesen alles Wissen schon mit in die Welt, sie wird geboren mit den Ideen. Selbst Idee, war sie mit der Welt der Ideen verwandt in ihrem vorzeitlichen Dasein. Erkennen ist also Wiedererinnerung an das früher unmittelbar Geschaute[3], Gotteserkenntnis ist somit ein Schauen der Idee des Guten.

Eine Bedingung ist noch zu erfüllen: die Loslösung und Reinigung von der Welt der Sinne, der Erscheinungen, mit der die Seele durch den Körper verbunden ist[4]. Es ist ein Herausarbeiten der Ideen in ihrer Reinheit[5], und das ist die Aufgabe der Philosophie.

Demnach beruht bei Platon alles Wissen, alles Erkennen auf Intuition. Denn die unmittelbare Berührung mit dem Sein hat das Schauen zur Folge; es bedarf also keinerlei Vermittlung, weder begrifflicher noch ontologischer Art, um Gott zu erkennen. Diese aktuelle Gotteserkenntnis freilich ist nun nicht ein unmittelbares Vor-sich-haben der Gottheit, so wie das Auge den sinnlichen Wahrnehmungsgegenstand vor sich haben muß, damit man von Schauen reden kann. Solches konnte die Seele nur im vorzeitlichen Daseinszustand. Solange sie mit dem Körper vereint ist, gibt es nur eine Erinnerung an den einstigen Intuitionsakt, der dann um so lebendiger und wirksamer werden muß, je intensiver die Tätigkeit der Seele sich auf den Geist richtet, und je mehr sie sich von der Sinneserfahrung loslöst. Es ist also zu scheiden zwischen der Gotteserkenntnis der Menschenseele im Diesseits und im Jenseits; nur letztere kann im eigentlichen und vollen Sinne Intuition genannt werden, d. h. ein Erkenntnisakt, der sein Objekt, das göttliche Wesen, unmittelbar berührt.

[1] Politeia XIX. 508, 509. [2] Willmann a. a. O. S. 434.

[3] Vergl. Phaidros XXIV. 245 C ff. Phaidon XIV. 70 ff. XVIII. 72 E: ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι, ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα. Vergl. Phaidon 76 D/E.

[4] Überaus anschaulich geschildert in Phädrus XXII, 244 ff. der Kampf zwischen dem Geist und der Sinnlichkeit, vergl. Phaidon IX, 64 A X. 65 D.

[5] Theaitetos XXXIII, 191 C. Philebos XXIII, 39 A.

Augustinus hat von den Schriften Platons nur den „Timaios" gekannt[1]. Diese geniale mythische Darstellung der Entstehung der Welt und der Anatomie und Physiologie des Menschen dürfte auf das spätere Denken des großen Kirchenlehrers ohne bemerkenswerten Einfluß geblieben sein. Das ist auch historisch verständlich. Der Neuplatonismus hatte ja seine ganze Aufmerksamkeit dem Inneren des Menschen zugekehrt; die feindselige Einstellung gegen alles Stoffliche und Körperliche mochte dem Wissen um die Entstehung der Welt eine untergeordnete Bedeutung zumessen. Das dürfte um so wahrscheinlicher sein, als ja der „Timaios" selbst einen klaren Hinweis enthält auf die Vernunft als das Erkenntnisorgan für das Ewig-Seiende, der gegenüber die Erkenntnis des Ewig-Werdenden nur Meinung, Wahrscheinlichkeit begründen kann, weil sie der Sinneserfahrung entstammt[2]. Augustinus aber war es um Wahrheit, um die Sicherheit der Erkenntnis zu tun. Und nachdem er einmal in Christus die Wahrheit gefunden hatte, mochte er die üppig wuchernden Mythen und Spekulationen über Kosmogonie leichten Herzens darangeben gegen die Offenbarung der Heiligen Schrift über die Weltschöpfung und Entstehung der Seele. Dabei mag er mit Genugtuung und Freude festgehalten haben die Erkenntnisse Platons über den guten Weltbildner, der alles in Güte und in Ähnlichkeit zu dieser Güte geschaffen, und den Gedanken, daß die Welt durch vorausschauende Weisheit entstanden, und die vernunftbegabte Seele ein lebendig bewegtes Bild der Gottheit, ihr am nächsten, weil ihr am ähnlichsten, geworden sei[3]. Jeder Freund des Wissens und der Vernunft muß notwendigerweise in einem denkenden Wesen die letzte Ursache von allem Sein in der Welt suchen[4]. Da, wo die menschliche Erkenntniskraft versagt, muß man der Überlieferung (Göttersöhnen) Glauben schenken[5]. Solche Erkenntnisse sind gewiß als bleibende Bereicherung des jugendlich forschenden Geistes anzusprechen.

Die Hauptinspirationen für die Augustinische Erkenntnislehre sind jedoch im Neuplatonismus, also bei Plotin, zu suchen[6].

b) Plotin

Im Neuplatonismus brachen die Gedanken Platons nochmals in überwältigender Größe sich Bahn am Ende der antiken Kultur, fast als wollte damit das griechisch-römische Geistesleben nochmals, zum letztenmal, seine ganze immanente Größe und Kraft aufleuchten lassen und der in den letzten Zügen liegenden antiken Kulturwelt ein glänzendes Sterbekleid weben. Zwar Platon ist nicht untergegangen, obwohl die folgenden Generationen unter der Führung des Aristo-

1 Hertling, Augustin (München 1904) S. 39.

2 Timaios V, 28 A. τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. 3 Timaios VI. 30 A. D. VIII, 34 B ff.

4 Timaios XLIV. 92 C. XIII, 41 A B. 5 Timaios XIII. 40 D. E.

6 Vergl. Jens Nörregaard, Augustins Bekehrung. Übersetzung von A. Spelmeyer (Tübingen 1923) S. 108—111.

teles in mannigfachen Gegensatz zum Meister getreten waren, ja im Stoizismus und Epikureismus wesentlich andere Bahnen wandelten. Die Sehnsucht der um die Wende der christlichen Zeitrechnung mächtig auflebenden religiösen Strömungen konnte eben doch weder der stoische Pantheismus, noch viel weniger der epikureische Materialismus befriedigen. „Ein Gottsuchen, ein Drang nach Überwindung der Welt, nach Versöhnung und Heiligung; ein Streben, die alten, echten, reinen Elemente des Glaubens und der Gottesverehrung aus dem Gewirre der Mythen und Kulte herauszuarbeiten; die Hoffnung auf Erfüllung alter Weissagungen von einem wie immer gearteten Gottesreiche machen sich allenthalben geltend. . . . Einem religiösen Denken dieser Art kamen die theistischen und idealistischen Elemente der physischen Theologie, zumal in der Ausgestaltung, welche sie durch Pythagoras erhalten hatten, fördernd entgegen[1]. Philo von Alexandrien hatte mit seinem Versuch einer Synthese von hellenistischem Geistesleben und den Offenbarungen des Alten Testamentes einen mystischen Zug in die Philosophie hineingetragen. Die mythisch-mystische Spekulation treibt nun in Plotin eine einzigartige Philosophie, wie eine letzte Blüte griechischer Kultur, eine großartige Zusammenfassung alles dessen, was das griechische Denken seit Platon an wertvollsten Geistesschätzen der Menschheitsentwicklung geschenkt hat. „Die griechische Spekulation greift hier in ihrem Absterben auf ihre Anfänge zurück; sie saugt aus ihrer tiefsten Wurzel die letzten Kräfte, erneut ihren ursprünglichen Gestaltungstrieb"[2].

Plotin versucht in kühnsten Gedankengängen, was eigentlich Ziel aller philosophischen Spekulationen gewesen ist: Welt und Wissen in einem einheitlichen geschlossenen System, nach einem einzigen Prinzip darzustellen. Ob Plotin dieser monistische Versuch gelungen ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Sicher ist, daß selten das All mit solcher Spannkraft und Konzentration in Fesseln geschlagen worden ist. Das Ziel dieser titanenhaften Denkleistung kennzeichnet am treffendsten das letzte Wort der VI. Enneade: „Und so ist das Leben der Götter und der göttlichen und glückseligen Menschen eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne irdische Lustgefühle, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen"[3].

Mit innerer Notwendigkeit strömt dieses Leben aus dem Urprinzip, mit derselben Notwendigkeit strebt, was der Strom der Entwicklung abwärts geführt hat, wieder zurück, um in der Ekstase aufzugehen in bewußtloser Seligkeit in Gott. Die ekstatische Vereinigung ist die treibende Kraft der Philosophie Plotins; Erkenntnis, Wissen, Handeln, alles vermag nur Interesse zu beanspruchen, soweit es diesem Ziele dienen kann.

Charakteristisch für diesen Geist ist schon die begriffliche Bestimmung des Urprinzips; d. h. man kann ja von begrifflicher Be-

[1] Willmann a. a. O. S. 584/85. [2] Willmann a. a. O. S. 645.

[3] Plotin (Ed. R. Volkmann, Leipzig 1884, 2 Bände) VI. 9, 11: καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (II, S. 524).

stimmung nicht reden, denn das Eine ist so einfach, daß jeder Versuch einer begrifflichen Bestimmung notwendig scheitern muß; es gibt von ihm kein Wissen und keinen Begriff, es steht über der Wesenheit und über dem Sein[1].

Hatte Platon die Idee des Guten an die erste Stelle gesetzt und mit der Gottheit identifiziert, so darf man nach Plotin das Urprinzip auch nicht einmal gut nennen; ja ihm kommt nicht einmal das Sein zu; nur weil man bei völliger Negation und Privation es gar nicht mehr ausdrücken, gar nichts mehr von ihm aussagen könnte, so muß man es gut nennen, um nicht bald dies bald jenes daraus zu machen[2]. Τὸ ἓν κἀγαθόν ist nun gleichwohl zu bestimmen als Fülle aller Vollkommenheit, als erste Kraft, d. h. als absolute Ursache und absolutes, einziges Ziel alles Seins[3].

Selbst ungeworden, ist es absolute Kausalität; alles außer ihm Existierende hat in ihm, als dem Urprinzip, seinen Bestand. In dem Einen hat alles verständige und vernünftige Leben seinen Urgrund; es ist die Kraft, von welcher Geist und Leben stammt; alles Wesen und Sein wurzelt in ihm; von ihm kommt Ruhe und Bewegung. Es ist einfach, nicht begrenzt und doch nicht unbegrenzt[4]. Es ist weder Vernunft, noch Wahrnehmung, noch Wissen[5], noch Denken, noch Selbstbewußtsein, und doch strömt aus ihm das Denken[6]. Die Natur des Einen ist Erzeugerin aller Dinge und doch nichts von allem Erzeugten. Weder Qualität noch Quantität, noch Intellekt, noch Seele; nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern es ist das an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe[7].

---

1 V 4, 1: οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. (II, S. 202. Vgl. V, 3, 14.)

2 VI, 7, 38: ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν· οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τοῦτον δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἀγαθός ἐστι κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ ἔστι· τὸ δὲ ἔστιν οὐχ ὡς κατ' ἄλλου ἄλλο, ἀλλ' ὡς σημαῖνον ὃ ἔστι. λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτό· εἶτα οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸν λέγειν ἀξιοῦντες οὐδὲ τὸ τὸ προτιθέναι αὐτοῦ, δηλοῦν δὲ οὐ δυνάμενοι, εἴ τις αὐτὸ παντάπασιν ἀφέλοι, ἵνα μὴ ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ποιῶμεν, ὡς μὴ δεῖσθαι τοῦ ἔστιν ἔτι, οὕτω λέγομεν τἀγαθόν (II S. 471/2. Vergl. V, 5, 13).

3 V, 4, 1: εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. . . . . τὰ πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀιδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα. . . . ἡ πάντων δύναμις. . . . . δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι, εἴπερ ἔσται τι καὶ τῶν ἄλλων παρ' αὐτοῦ γε ὑποστάντων· ὅτι μὲν γὰρ ἀπ' αὐτοῦ, ἀνάγκη (II S. 203/4).

4 V, 5, 10: ζωῆς γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἴτιος δύναμις ὤν, ἀφ' οὗ ζωὴ καὶ νοῦς, ὅτι οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἓν· ἁπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχή· ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα· ἀπ' αὐτοῦ κίνησις ἡ πρώτη, οὐκ ἐν αὐτῷ, ἀπ' αὐτοῦ στάσις, ὅτι αὐτὸς μὴ ἐδεῖτο· οὐ γὰρ κινεῖται οὐδ' ἔστηκεν· οὐδὲ γὰρ εἶχεν οὗτε ἐν ᾧ στήσεται, οὔτε ἐν ᾧ κινηθήσεται· . . ἀλλ' οὐδὲ πεπερασμένος εἶναι· . . . ἀλλ' οὐδ' ἄπειρος, ὡς μέγεθος. . . . τὸ δ' ἄπειρον ἡ δύναμις ἔχει (II S. 218).

5 VI, 7, 41: οὔτε λόγος οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη (II S. 477, vergl. V 6, 2).

6 Vergl. V, 6, 4, 5.

7 VI, 9, 3: γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχή· . . . οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ,

Bei der Unmöglichkeit, durch positive Termination etwas auszusagen, ergibt sich als notwendige Konsequenz daraus, daß die Erkenntnis des Urwesens nur durch einfühlende Ekstase, bewußtloses Sichversenken möglich ist. Denn es wird nicht begriffen, weder auf dem Wege der Wissenschaft noch des Denkens, wie das andere Intelligible, sondern durch die Gegenwart eines Größeren als die Wissenschaft, über die die Seele hinauseilen muß[1].

Der Weg der Seele zur einfühlenden, bewußtlosen Schau in der Ekstase führt über den Intellekt. In seinem ontologischen Verhältnis zum Urwesen ist er die zweite Hypostase, das vollkommenste Abbild des Einen. Sein Wesen ist die Einheit von Denken und Sein[2], das Einzige und Größte, was vom Urprinzip erzeugt ward, dem aus der Sonne hervorbrechenden Glanze, der dem Feuer entströmenden Hitze vergleichbar[3]. Das Urwesen ist die Fülle; sie mußte überströmen, der Strom aber sofort sich seinem Ursprung wieder zuwenden[4]. Das Eine, weil vollkommen in sich, floß gleichsam über, und seine Überfülle erzeugte das Zweite; dieses Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und wurde erfüllt und blickte auf das Eine zurück und wurde Intellekt. Indem es zu sich selbst hingewandt stille steht, damit es sehe, wird es zugleich Denken und Sein[5]. Damit ist das Eine nicht nur Urprinzip alles Seins, sondern auch alles Erkennens. Erkenntnis ist freilich erst möglich nach dem Austritt, nach der Trennung vom Einen.

Derselbe Zusammenhang wie zwischen Urprinzip und Intellekt besteht ontologisch auch zwischen Intellekt und Seele, wobei, wie bei Platon, die gleichen Wesenseigentümlichkeiten und Kräfte und Fähigkeiten wie der Weltseele so auch der Einzelseele eignen[6]. Die kosmo-

---

ἀλλὰ τὸ καθ' αὑτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἴδους ὂν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως (II S. 512).

1 VI, 9, 4: μηδὲ κατ' ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. . . . ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν (II S. 512).

2 V, 1, 4: ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι· τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον (II S. 166, vergl. V, 9, 8).

3 V, 1, 6: περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος. . . . πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα. (II S. 168).

4 Ebd.: τοσοῦτον πλῆθος ἐξερρύη, ὅ ὁρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὖσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἐκεῖνο ἀξιοῦμεν (II S. 167).

5 V, 2, 1: ὂν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπλησθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως· καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν (II, S. 176, vergl. V, 3. 15).

V, 1, 7: πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα· ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς . . . τὸ ἓν δύναμις πάντων. ὧν οὖν ἐστιν δύναμις, ταῦτα ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη ἡ νόησις καθορᾷ. ἢ οὐκ ἂν ἦν νοῦς (II S. 169).

6 Vergl. III 4, 3; III, 5, 2; III 5, 4; IV 9.

logischen Spekulationen Plotins, seine Ausführungen über das Verhältnis von Leib und Seele bzw. von Seele und Materie können hier, wo der Erkenntnisvorgang allein in Frage steht, übergangen werden; daß die eigentümliche Teilung der Seele in eine obere und untere [1], welch letztere mit der Materie zusammenhängt, die monistische Einheit zu sprengen droht, mag nebenbei erwähnt sein.

Weil Abbild der Vernunft, ist sie selbst vernünftig, ihre Daseinsform kommt von der Vernunft, so ist sie selbst imstande, in Begriffen und Vernunftschlüssen wirksam zu sein, und zwar bleibt ihre vernünftige Tätigkeit immanent, weil auch für sie alles Denken nur Anschauen des Intellekts ist. Diese Teilnahme am Intellekt macht die Seele wertvoll und göttlich [2]. Durch diesen Wesenszusammenhang von Seele und Intellekt ist nun auch die Verbindung mit dem Urprinzip hergestellt [3]. Daher ist ganz folgerichtig, daß alles, was an Kraft und Leben und Wirksamkeit vom Urprinzip ausgeht, über den Intellekt auch in und durch die Seele wirkt, nur abgeschwächt nach dem Maß des Abstandes und der Entfernung vom Mittelpunkt [4].

Der Intellekt ist Einheit von Denken und Sein; das sind nämlich seine beiden konstitutiven Wesensbestimmungen [5]. Daraus ergibt sich auch, daß er Identität und Verschiedenheit sein muß. Denken ist Bewegung und das Gedachte Ruhe [6]. Damit sind im Intellekt die Unterschiede gewonnen, ja Gegensätze gegeben; also ist auch der Weg gewonnen zur Vielheit. Was im einen Urwesen ungeschieden verschlossen lag, begann im Intellekt sich zu differenzieren; wo eine Zweiheit gegeben, ist auch die Vielheit (πλῆθος) mitgegeben [7].

Seiner ontischen Entstehung nach ist der Intellekt Rückbewegung zum Urprinzip, Stehenbleiben, Schauen; durch dieses Schauen wird die vom Urprinzip ausströmende Kraft, das Zweite, zum Intellekt. An-

---

1 Z. B. III, 4, 3; III, 5, 2.

2 V, 1, 3: οὖσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς καὶ ἡ τελείωσις. . . . . ἥ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῇ ἀπὸ νοῦ ὅ τε ἐνεργείᾳ λόγος νοῦ αὐτῇ ὁρωμένου. ὅταν γὰρ ἐνίδῃ εἰς νοῦν, ἔνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεῖα, ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ. . . . . νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ. (οὕτω δὴ τιμίου καὶ θείου ὄντος χρήματος τῆς ψυχῆς) (II S. 164/5. Vergl. V, 5, 5).

3 VI, 5, 4: καὶ γὰρ εἰ λέγοιμεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἕν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συναφὲς ἐκείνῳ, ὥστε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι. πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρώτων τε καὶ δευτέρων καὶ τρίτων, καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἓν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἁπάντων, ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα, καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι (II, S. 387/88).

4 VI, 7, 17: δεῖ . . . . τὸ μὲν διδὸν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ δεδόμενον ἔλαττον τοῦ διδόντος (II S. 447).

5 V, 1, 4: δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον (II S. 166).

6 Ebd.: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης. δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό.

7 V, 3, 15: τὰ δ' ἐν τῷ δευτέρῳ διεκέκριτο τῷ λόγῳ . . . . εἰ δὲ μὴ ἕν, δύο δέ, ἀνάγκη ἤδη καὶ πλῆθος εἶναι (II S. 199).

schauung, Intuition des Ersten ist somit das Formprinzip des Intellekts; seine ureigentliche Tätigkeit, das Denken (νοῦς), ist Schauen auf das Urwesen. Darum ist dieses Denken wesenhafte, absolute Wahrheit, erhaben über jeden Zweifel, immanente Wahrheit, nicht von außen gewonnen, nicht durch Sinneswahrnehmung oder Beweisführung vermittelt [1]. Die Evidenz liegt darum in ihm selbst [2].

Die Fülle der Ideen, die Gesamtheit des Intelligiblen wird im unfaßbar Einen geschaut. Die gesamte Erkenntnis des Intellekts beruht also auf Intuition. Die Fülle der Ideen aber ist verursacht durch das Überströmen des unendlichen Reichtums im Urprinzip. Unfähig, die Überfülle allein zu tragen, schuf es die Vielheit [3].

Dieser Erkenntnisvorgang wiederholt sich nun auch in der Seele, natürlich abgeschwächt nach dem Maßstab ihrer Entfernung von ihrem Wesensprinzip, dem Einen. Sie empfängt ihr Licht vom Intellekt und bleibt an ihn gebunden [4]. Im Intellekt liegt ihre Kraft des Denkens und alles Wissens und Erkennens. Wie er das Urwesen wiederspiegelt, so die Seele den Intellekt. Und wie dieser die Wahrheit nicht von außen empfängt, so findet auch die Seele die Wahrheit nur in ihrem Innern, da, wo sie wesenhaft mit dem Intellekt zusammenhängt [5].

Diese Intuition als Vermögen sowohl wie als Tätigkeit von Intellekt und Seele hängt von einer weiteren Bedingung ab; das Schauen ist nämlich nur möglich durch ein Licht, das vom Urwesen ausgeht und auf alles von ihm abhängige und mit ihm verbundene Sein erstrahlt. Wie die Sehkraft des Auges nur wirksames Sehen wird durch den erleuchtenden Strahl, so ist das Licht im Intellekt und in der Seele erst dann Schauen, wenn es entzündet wird vom Leuchten des Urwesens [6].

Das Urwesen ist somit nicht nur die Ursache für das Sein des Intellekts, sondern auch dafür, daß der Intellekt sein eigenes Sein

---

1 Vergl. V, 5, 1.

2 V, 5, 2: καὶ γὰρ αὖ οὕτως οὐδ' ἀποδείξεως δεῖ οὐδὲ πίστεως, ὅτι οὕτως . . . καὶ οὐδεὶς πιστότερος αὐτῷ περὶ αὐτοῦ . . . . ὥστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ (II S. 209).

3 VI, 7, 15: ἐξ ἑνὸς αὐτοῦ πολλὰ τούτῳ· ἦν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν' οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν (II S. 445).

4 V, 3, 9: ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ νοῦ φῶς τι περὶ αὐτὸν γενομένη ἐξήρτηταί τε αὐτοῦ καὶ οὔτε ἐν ἄλλῳ (II S. 190).

5 V, 3, 6: νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγων, ἡ δὲ ψυχὴ ἡσυχίαν ἦγε συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ. ἐπεὶ δὲ ἐνταῦθα γεγενήμεθα πάλιν αὖ καὶ ἐν φυχῇ, πειθώ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες. ἴσως οὖν χρὴ τὴν ψυχὴν ἡμῶν διδάξαι, πῶς ποτε ὁ νοῦς θεωρεῖ ἑαυτόν, διδάξαι δὲ τοῦτο τῆς ψυχῆς, ὃ νοερόν πως, διανοητικὸν αὐτὸ τιθέμενοι καὶ τῇ ὀνομασίᾳ ὑποσημαίνοντες νοῦν τινα αὐτὸ εἶναι, ἢ διὰ νοῦ τὴν δύναμιν καὶ παρὰ νοῦ αὐτὸ ἴσχειν (II S. 185).

6 V, 5, 7: οὕτω τοίνυν καὶ ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντως ὁρᾷ, νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν ἧττον αὐτὸ ὁρᾷ (II S. 214).

erkennt [1]. Die gleichen Gegensätze gelten auch hier für die Seele: Der Intellekt bedeutet für die Seele Licht, wie das Urwesen für ihn der Grund der Erleuchtung ist [2].

Das Schauen selbst zu erklären, Intuition also begrifflich darzustellen, ist nicht möglich. Wenn versucht wird, die Anschauung des Urwesens begreiflich zu machen, so ist sie belebt von der Sehnsucht und Freude nach dem Urwesen [3].

Wie die Liebe auf die an den sinnlichen Dingen als dem stofflichen Substrat erscheinende innere Schönheit geht, d. h. auf das Begehrenswerte, das durch Farben und andere Reize an ihnen aufleuchtet, so wird die Seele von oben her angeregt und kommt in Bewegung und jauchzt und wird von heißer Sehnsucht gestachelt [4]. Ohne diese Triebkraft der Liebe bliebe die Seele indolent, würde auch von der Schönheit des Intellekts nicht angezogen, so groß diese sein mag [5].

Die Anziehungskraft, durch die die Seele in diese Aufwärtsbewegung versetzt wird, ist das Licht von oben; getragen von großer Sehnsucht, von unstillbarem Verlangen, heimzukehren und auszuruhen von aller Irrfahrt, getrieben von unendlicher Liebe zur Schönheit, vermag sie das Aufleuchten des Höheren zu schauen und vergißt dann alles andere Sein; und nicht die Lockung mit dem Versprechen des Himmels oder was man noch Besseres ersinnen möchte, vermag sie untreu zu machen. Im Zustand der Verzückung gibt es auch keinen Irrtum und keine Täuschung. Der Rausch der Ekstase nimmt sie so gefangen, daß sie in Ruhe, ja mit Wohlgefallen die ganze Welt in Trümmer gehen sehen könnte. Denn das ist der

---

1 VI, 7, 17: διὰ τοῦτο οὐ μόνον λέγεται τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὁρᾶσθαι αὐτήν, αἴτιος ἐκεῖνος εἶναι . . . . ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ αἴτιον τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχον (II S. 446).

2 VI, 7, 17: νοῦς δὲ γίνεται πρὸς ψυχὴν οὕτω φῶς εἰς αὐτήν, ὡς ἐκεῖνος εἰς νοῦν· καὶ ὅταν καὶ οὗτος ὁρίσῃ τὴν ψυχήν, λογικὴν ποιεῖ δοὺς αὐτῇ ὧν ἔσχεν ἴχνος (II S. 448. Vergl. 7, 21).

3 V, 1, 6: ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν [τὸ γεγεννημένον] καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον (II S. 169).

VI, 7, 21: εἶναι δ' αὐτὰ (νοῦν καὶ ζωὴν) μεστὰ μὲν ἀγλαίας καὶ διώκεσθαι μὲν ὑπὸ ψυχῆς, ὡς ἐκεῖθεν καὶ πρὸς ἐκεῖνα αὖ· ὡς τοίνυν οἰκεῖα, ἀλλ' οὐχὶ ἀγαθά (II S. 452).

4 VI, 7, 22: ὅταν οὖν τὸ φῶς τοῦτό τις ἴδῃ, τότε δὴ καὶ κινεῖται ἐπ' αὐτὰ καὶ τοῦ φωτὸς τοῦ ἐπιθέοντος ἐπ' αὐτοῖς γλιχόμενος εὐφραίνεται . . . . καὶ τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὑτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρων πίμπλαται καὶ ἔρως γίνεται (II S. 452).

5 VI, 7, 22: πρὶν τοῦ ἀγαθοῦ φῶς λάβῃ, ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ πάρ' αὐτῆς καὶ πρὸς πᾶν ἀργῶς ἔχει καὶ παρόντος νοῦ ἐστι πρὸς αὐτὸν νωθής. ἐπειδὰν δὲ ἥκῃ εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν (d. h. vom Urguten), ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται καὶ πρὸς τὸ παρακείμενον καὶ πλησίον καίπερ ἐπτοημένη ὅμως πρὸς ἄλλο οἷον τῇ μνήμῃ μεῖζον κουφίζεται (II S. 453).

ersehnte Zustand der Ruhe, wo jede Bewegung, auch das Denken, aufhört [1].

So sehr hat jegliche Eigentümlichkeit, jegliche Selbständigkeit aufgehört, daß sie nicht einmal den Intellekt sieht, obwohl sie selbst Intellekt geworden ist [2].

Das Ziel des Geistes, die mystische Einigung der Seele ist vollzogen. Was ist nun Intuition bei Plotin? Erkenntnis durch unmittelbares Schauen, ermöglicht einerseits durch die Gleichsetzung von Denken und Sein im Intellekt, anderseits durch die denkbar innigste Kausalverkettung der Seinsordnungen im Absoluten. Gott (das Urwesen), der Intellekt, die Seele sind eine monistische Einheit. So ist der Erkenntnisprozeß eine vereinfachte konzentrierte Form der Intuition durch unmittelbare Berührung mit Ausschluß jeglichen Vermittlungsgliedes. Vom Transzendenten geht das Licht aus, und sein Leuchten ergießt sich über den Intellekt und fließt als Leben in die Seele. Die Kraft der Intuition ist bedingt durch die Kraft des Wesenszusammenhangs; die Möglichkeit der Intuition hängt ab von der ontologischen Beziehung.

Die Gedankenwelt, wie sie uns Plotin in seinen Schriften hinterlassen hat, ist durch Porphyrius literarisch geordnet worden. Eine wesentliche Änderung oder Vertiefung des Systems ist später nicht mehr erfolgt.

Wenn demnach Augustinus Schüler des Neuplatonismus genannt wird, so ist es im Wesen die Philosophie Plotins, die ihn beeinflußt hat [3]; der Intuitionsbegriff, wie ihn Plotin formuliert hatte, war ihm also wohl bekannt. Platons Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Erkenntnis als Wiedererinnerung hatte schon in Plotins Gedankenbau keinen Platz mehr [4].

2. *Die Umgestaltung der Plotinschen Ideen von Gott (Intellekt) und Seele bei Augustinus.*

Nach den grundlegenden Untersuchungen Nörregaards kann kaum mehr bezweifelt werden, daß die Bekehrung des großen Bischofs und Kirchenlehrers von Hippo ein sittliches Losringen von seinen weltlichen Interessen und der Macht der Sinnlichkeit gewesen ist [5]. Der Anschluß an das Christentum der katholischen Kirche ist der Schlußstein seiner religiösen Entwicklung, die mit den christlichen Einflüssen seiner Kindheit eine bestimmte Richtung erhielt: „Der Neuplatonismus war in Wirklichkeit nur eine ganz kurze Zeit das Primäre für Augustin, indem er vor der Bekanntschaft mit ihm in einer solch ständigen

[1] VI, 7, 34: ἔνθα δὴ οὐδὲν πάντων ἂν τούτου ἀλλάξαιτο, οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνονος οὐδὲ μᾶλλον ἀγαθοῦ .... εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τούτῳ ᾖ μόνον (II S. 467).

[2] VI, 7, 35: καὶ γὰρ οὐδ' ἐκεῖνόν φησιν, ὃν ὁρᾷ, καίτοι νοῦς γενομένη αὐτὴ θεωρεῖ (II S. 468).

[3] Vergl. Nörregaard a. a. O. S. 105—108.

[4] Hertling, Augustin S. 20.

[5] Nörregaard a. a. O. S. 79.

Berührung mit christlichen Gedanken gewesen war, unter so starkem christlichen Einfluß gestanden hatte und schon so stark zum Christentum hingezogen worden war, daß die neue Philosophie für ihn ein Mittel wurde, sich das Christentum aneignen zu können. Der Neuplatonismus weist damit sehr schnell in der Entwicklung Augustins über sich selbst hinaus und muß, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, in die zweite Reihe gerückt werden. Die wirkliche Entwicklungs- und Richtungslinie ist das Christentum [1]." Immerhin bedeutete der Neuplatonismus für seine philosophischen Ansichten und religiöse Lebensführung einen entscheidenden Wendepunkt. Der Glaube an Gott stand ihm auch gegen den Skeptizismus fest [2]; aber die Gottesvorstellung war materialistisch, ein nicht überwundener Rest aus der manichäischen Zeit [3].

Der Neuplatonismus hatte somit eine große Mission zu erfüllen in der Geistesentwicklung Augustins. Indes beginnt bald das Christentum seinen berichtigenden Einfluß. Wenn er zunächst auch Paulus am Neuplatonismus mißt, so führt das Studium der Schriften des Weltapostels ihn tiefer in das Christentum hinein; dessen Verständnis verdankt er aber nicht weniger den Predigten des hl. Ambrosius. Durch den ethischen Bruch mit der Vergangenheit vollzieht Augustin auch den Anschluß an die katholische Kirche [4], d. h. es tritt die Autorität entscheidend und bestimmend in seine religiöse wie auch wissenschaftliche Lebenssphäre herein. Damit beginnt eine Umgestaltung der wesentlich neuplatonisch bestimmten Philosophie [5], ja man wird sagen müssen, die Philosophie verliert die Führung in seinem Geistesleben überhaupt. Nicht etwa, als ob er das Interesse an philosophischen Problemen verloren hätte. Aber seine Hauptaufmerksamkeit ist der christlichen Wahrheit zugewandt, deren Entfaltung und Verteidigung ja die Hauptaufgabe und der Hauptinhalt seines ganzen Lebens bilden sollte [6]. Das apostolische Amt mit seinen vielseitigen Pflichten lag dem Bischof von Hippo vor allem am Herzen. War schon in Cassiciacum seine Liebe zur Philosophie beherrscht von dem Willen, für seine eben erworbene religiöse Überzeugung eine rationale sichere Erkenntnis zu gewinnen [7], so steht wenige Jahre später die Wahrheit der Offenbarung, das Geheimnis der Erlösung alles beherrschend im Vordergrund seiner geistigen und literarischen Tätigkeit. Seine eigentlich philosophischen Schriften

[1] Ebd. S. 242. [2] Ebd. S. 52.
[3] Ebd. S. 56. [4] Ebd. S. 72 81.
[5] Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des kath. Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. I H. 4, Münster i. Westf. 1924), S. 8 f., berichtet zustimmend als Forschungsergebnis Boyers: „Augustinus ließ sich von seiner ersten Begegnung mit dem Neuplatonismus in seinem Urteil über denselben vom christlichen Glauben führen und leiten." „Sein Glaube heißt ihn all das aus dem Neuplatonismus ausmerzen, was dem Glauben widerspricht".
[6] Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur IV (Freiburg 1924) S. 437, 442. [7] Nörregaard a. a. O. S. 88.

gehören denn auch ausschließlich seiner Jugendzeit an, und es ist bedeutsam genug, daß er auch sie in den Retractationes, dieser einzigartigen Eigenkritik seines literarischen Schaffens, einer Korrektur unterzogen hat vom Standpunkt der christlichen Offenbarung aus.

Das Verhältnis Augustins zum Neuplatonismus bedarf noch umfassender und tiefschürfender Einzeluntersuchungen, um die Inspirationen, die er von seinen Meistern empfangen hat, klar aufzeigen zu können. Plotinsche Gedanken werden Platon zugeschrieben [1], und auch sonst mögen andere Neuplatoniker auf sein Denken eingewirkt haben [2]. Immerhin läßt sich für den Zweck dieser Untersuchung die Umgestaltung der Ideen Plotins von Gott (Intellekt) und Seele bestimmen. Das umgestaltende Prinzip ist die Offenbarung der Hl. Schrift. Für die Untersuchung der Frage, ob Augustinus eine Gotteserkenntnis durch Intuition gelehrt habe, ist zunächst darzustellen, welche Wandlung der theologische Erkenntnisbegriff des Neuplatonismus durch die Dogmatik des Christentums erfahren hat.

Augustinus beruft sich fortwährend auf die Hl. Schrift. Darum ist der monistische Emanationspantheismus Plotins schlechthin und in jeder Form unmöglich. „Bereits in den ersten Schriften spricht er von einer Schöpfung" (creatio ex nihilo) [3]. „Sein Gott . . . ist als ein persönlicher Gott zu verstehen [4]." Wohl klingt manche Bestimmung des göttlichen Wesens platonisch. Aber schon in der Schrift De beata vita findet sich eine Ergänzung der platonisch anmutenden Dei sapientia durch die Offenbarung mit Berufung auf 1 Kor 1, 17 und besonders 1, 30 und Joh. 16, 42: Die Weisheit und Wahrheit Gottes ist Jesus Christus, Gottes Sohn [5]. In den Soliloquia beginnt eine Anrufung Gottes den Dialog mit der Ratio; damit hat Augustinus in seltenem Schwung eine Wesensbestimmung Gottes gegeben. Unschwer lassen sich neuplatonische Einflüsse feststellen; und doch hat er einen nicht mißverständlichen und starken Trennungsstrich gezogen gegen Plotin; denn er redet in den Worten der Hl. Schrift, er spricht die Sprache des hl. Paulus (1 Kor 15, 54, Gal 4, 9) und des Evangeliums (Matth 7, 14; Joh 16, 13; 16, 8; 10, 30) [6]. So sehr ist er mit dem christlichen Gottesbegriff verwachsen, daß er in den Retractationes an der Wesensbestimmung Gottes nichts zu ändern hat [7]. Als leitender Grundsatz galt ihm: Neque enim nos temere aliquid tale de Deo dicere debemus, quod in Scriptura eius non legimus [8]. Deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus [9]. Darum möchte doch große Vorsicht geboten sein in Behauptungen, Augustinus habe den neuplatonischen νοῦς dem evangelischen λόγος gleichgesetzt [10]. Freilich

[1] Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Inaug.-Diss. (Sarnen 1920) S. 5. [2] Ebd. S. 148. [3] Vgl. Nörregaard S. 104 ff. [4] Ebd. S. 147.
[5] De beata vita n. 34. Die im folgenden zitierten Schriften in Migne P. l. 32—47. [6] Solil. I c. 1 n. 1—6. [7] Retract I c. 4 n. 2—3.
[8] De gen. ad lit. IV c. 9 n. 17. [9] De mor. Eccl. cath. I c. 7 n. 12.
[10] Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffent-

wird die Sapientia Dei, ohne die Gott nie sein kann, deren ewige Ursache er selbst ist (sempiternae Sapientiae suae causa est sempiterna), die zeitlich nicht früher oder später sein kann als Gott, als Filius Dei bezeichnet [1], und es ist nicht verwunderlich, daß Augustinus sich anfänglich auch „die neuplatonische Lehre vom Nus als einen adäquaten Ausdruck für das metaphysische Wesen Christi anzueignen vermochte" [2]. In seinen Gedankengängen spürt der grübelnde Geist dem Geheimnis der Trinität, das durch den Glauben aufgenommen wird, in der Natur nach: non solum credentibus, divinae Scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus; aliqua si possumus, ratione iam demonstrare debemus [3]. Der sich selbst erkennende Intellekt (mens, ratio) mit seinen Eigenkräften: memoria, cogitatio, amor, läßt, weil Ebenbild Gottes, die Dreifaltigkeit ahnen [4]. In der Gottesanrufung der Soliloquia fehlt gewiß ein klares Bekenntnis zum dreieinigen Gott. Aber in De vera religione, wo der Gegensatz des christlichen Gottesglaubens gegen den Gottesglauben der Heiden abgegrenzt wird, und von den Platonici-Neuplatonikern gesagt ist, sie könnten mit Änderung von nur wenigen Worten und Meinungen (sententiis) Christen werden, wird der Glaube an den Vater Gott und seine Weisheit und Munus divinum, d. h. den Hl. Geist, zu allen philosophischen Schulmeinungen in Gegensatz gestellt [5]. Ebendort findet sich aber auch das kirchlich trinitarische Bekenntnis: unum ipsum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, von dem alle geistige, seelische und körperliche Kreatur geschaffen ist: omnia et unamquamque naturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti [6]. Auch daran hat die Selbstkritik nichts zu ändern gehabt [7].

Daraus geht doch hervor, daß diese Trinitätsspekulation mit dem System Plotins unvereinbar ist [8]. Denn das Urprinzip, Gott, ist nach Plotin überhaupt nicht definierbar; das Zweite, der νοῦς, mit der Sapientia aeterna, dem λόγος des Johannesevangeliums, gleichgesetzt, macht den Hl. Geist unmöglich. Außerdem ist Augustinus Zeitgenosse der trinitarischen Streitigkeiten. Zwar sind sie in erster Linie dem griechischen Geiste entsprungen. Der heiße Kampfatem der Orientalen wehte wohl auch nach dem Westen. 381 wurde das Dogma von der Trinität formuliert. Es wäre seltsam, wenn der wißbegierige

---

lichungen des katholischen Instituts für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln Bd. I H. 3. Münster i. W. 1923) S. 58. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XIX. H. 2, Münster i. W. 1916) S. 29/30 [abgekürzt zitiert: Begr.].

[1] 83 quaest. qu. 15 16 17.

[2] Nörregaard a. a. O. S. 68. [3] (vgl. 83 Qu. qu. 18) De trin. XV c. 1 n. 1.

[4] De trin. XL c. 11 n. 17. 18; vgl. IX c. 2/3 n. 2/3 XII c. 4 n. 4.

[5] De vera rel. c. 4/5 n. 6/9. [6] Ebd. c. 7 n. 13: c. 55 n. 113.

[7] Retract. I c. 13 n. 1.

[8] Nörregaard a. a. O. S. 157 stellt für die Jugendschriften fest, daß Plotins Lehre über das Verhältnis zwischen dem Einen, dem Nus und der Weltseele in mancher Beziehung sehr verschieden ist von Augustins Lehre vom Vater, Sohn und Hl. Geiste.

Jüngling nichts vernommen hätte von dem Streite, wenn er auf seinem leidenschaftlichen Suchen nach der Wahrheit den Trinitätsspekulationen nicht schon früher begegnet wäre. In Epist. 148 zitiert er die Schriften von Gregor von Nazianz und Athanasius. Sein dogmatisches Hauptwerk De trinitate darf man als den Exponenten für das wissenschaftliche Interesse betrachten, das ihn beseelt hat nicht erst in der Abfassungszeit, sondern seit dem Anfang seiner Bekehrung. Das Trinitätsdogma steht denn auch im Katechumenen-Unterricht immer im Mittelpunkt der Ausführungen.

Somit ist kein Zweifel möglich, daß die ontologisch-metaphysische Voraussetzung der neuplatonischen Lehre von Gott, auf Grund deren Intuition sich als notwendige Folgerung ergab, für Augustinus in Fortfall kommen mußte. An Stelle der notwendigen Einheit Gott-Seele ist das freie Liebesverhältnis Schöpfer-Geschöpf getreten.

Die dritte Hypostase, die Seele, das dritte Grundelement der plotinischen Spekulation, ist nach Augustinus ein Geschöpf Gottes[1]. Ausdrücklich verwirft er die neuplatonische Ansicht von der Gleichewigkeit der Menschenseele mit Gott[2]. Dagegen scheint er die neuplatonische Zweiteilung der Seele beibehalten zu haben. Die Ideen vermag nur die vernünftige Seele zu schauen: ea sui parte, qua excellit: id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili[3]. Es ist der Unterschied des Lebensprinzips oder der Seele, die den Leib beseelt, qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, zum Unterschied von der vernünftigen Seele, ratio, quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest[4]. In diesem Teil der Seele ist der Mensch das Ebenbild Gottes, weil sie unsterblich[5] und rationalis et intellectualis creatura ist[6]. Ubi imago Dei? in mente, in intellectu, predigt der Bischof bei der Erklärung des Johannesevangeliums[7].

3. Biblische Gotteserscheinungen und visio beatifica.

Dem Neuplatonismus treu geblieben ist Augustinus in der Theorie der Erkenntnis, die er festgehalten hat durch seine ganze literarische Tätigkeit; das war ihm um so leichter, als auch die Hl. Schrift soviel von Licht und von Erleuchtung redet. Wichtig erscheint das Urteil Kälins, „daß es Augustinus selbst nie gelungen ist, sich zu einer ihn selbst vollständig befriedigenden Einsicht durchzuringen"[8]. Auch Hessen hebt den Mangel an Präzision in der Erleuchtungstheorie hervor[9]. Daraus erklärt sich unschwer, warum Augustinus immer wieder auf

[1] De quant. an. c. 1 n. 1. De gen. ad lit. X c. 5, 6 n. 8/10. Vergl. Nörregaard a. a. O. S. 185: „Diese Grenzlinie (zwischen Gott und der Seele als Geschöpf) kann nicht überschritten werden."

[2] De civ. Dei X c. 31.

[3] 83 Quaest. qu. 46 n. 2.

[4] De lib. arb. II c. 6 n. 13; vergl. De trin. c. 7 n. 12.

[5] De quant. an. c. 2 n. 3.

[6] De ver. rel. c. 44 n. 82.

[7] In Ev. Jo. tract. 3, 4.

[8] Kälin a. a. O. S. 60.

[9] Hessen Begr. S. 91.

das Problem der Erkenntnis Gottes zurückkommt: wohl deshalb, weil ihn selbst die verschiedenen Lösungsversuche nicht zufriedenzustellen vermochten. So ist es verständlich, daß bei dem Mangel an Klarheit in seinen Schriften es noch nicht gelungen ist, eine Ansicht zweifelsfrei als die seine darzutun.

Wenn Augustinus vom Erkennen, vom Schauen, vom Sehen Gottes redet, dann weist er ein Schauen mit den leiblichen Augen als unwürdigen Anthropomorphismus zurück[1]. Als dessen Gegenpol erscheint das Schauen Gottes im Lichte der ewigen Glorie; diese visio beatifica ist eine wesenseigenartige und wesenseinzigartige. Da werden die Menschen zusammen mit den Engeln „die heilige und süßeste Gottesstadt" bilden, wenn ihr Sein auf dem belebenden Geist begründet sein wird[2], wenn bei der Auferstehung der irdische Leib geistig geworden ist, nach dem Ebenbild dessen, der uns in den Himmel vorangegangen[3], mit Berufung auf 1 Kor 15, 42 und Röm 8, 24. Wie das Schauen Gottes seitens der Engel (Matth 18, 10), so wird auch das Schauen Gottes für die Frommen sein. Dann hört auf das Stückwerk des Erkennens, das Schauen wie in einem Spiegel in rätselhafter Gestalt (1 Kor 13, 12); dann schauen wir ihn, wie er ist (1 Joh 3, 2)[4]. Zu diesem Gottschauen bedarf es einer anderen, erhöhten Sehkraft. Wenn es auch ganz und gar nicht möglich ist, die Art und Weise und die Bedingungen näher zu bestimmen, eines steht unzweifelhaft fest, nämlich die Erfüllung des Christuswortes: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen." (Matth 5, 8)[5].

Prüft man nun die vielen, weit zerstreuten Erklärungen zu dieser und zu den anderen Hauptstellen, die sich auf die visio beatifica beziehen, nämlich 1 Kor 13, 12: videbimus tunc facie ad faciem, und 1 Joh 3, 2: videbimus eum sicuti est, so findet sich immer die Versicherung einer wesentlich anderen Art von Schauen, verschieden von jeglicher Art des Schauens in diesem Leben. In tantum ergo videbimus, in quantum similes ei erimus, quia et nunc in tantum non videmus, in quantum dissimiles sumus[6]. Auch die größte Vollkommenheit in diesem Leben wird weit übertroffen von jener vollkommenen Ähnlichkeit, durch die wir fähig werden, Gott zu schauen facie ad faciem[7]. Darunter kann nicht eine körperliche Gestalt gemeint sein; sondern jenes Schauen hat zur Voraussetzung, daß wir fortgeschritten sind de hominibus in angelos nach dem Pauluswort in 2 Kor 3, 18. Deus invisibilis est per propriam deitatis naturam, und zwar für jegliche Kreatur; soll er schaubar werden, so kann nicht er sich wandeln, sondern der Mensch muß ihm ähnlich werden, d. h. nur für den Geist wird er sichtbar sein[8]. Invisibilis est igitur natura Deus, non tantum Pater, sed et ipsa Trinitas unus Deus. Selbst wenn Gott in einer Erscheinung offenbar geworden ist, dann nicht in natura, qua in semetipso etiam cum videretur latuit. Die Aufrichtig-Frommen verlangen Gott

[1] z. B. Ep. 92 n. 34.
[2] De civ. Dei XIII c. 22.
[3] De civ. Dei XIII c. 23 n. 3.
[4] Ebd. XXII n. 1.
[5] De civ. Dei XXII c. 29 n. 5.
[6] Ep. 92 n. 3.
[7] Ebd.
[8] Ep. 148 c. 2 n. 8.

zu sehen und sie brennen in glühendem Verlangen darnach. Der Gegenstand dieses Verlangens ist natürlich das Schauen Gottes; es ist nicht befriedigt mit einer Erscheinung Gottes, qua ut vult apparet quod ipse non est, sed in eam substantiam (sc. contuendam flagrant) qua ipse est, quod est. Das ist die plenitudo Dei, die auch mit dem Geiste (ipsa mente) niemand erfaßt. Wenn uns die göttliche Verheißung das für die Auferstehung von den Toten in Aussicht stellt, dann nur, quod erimus aequales angelis Dei [1]. Diese perfecta Dei cognitio, hoc est qua homini maior esse non possit meinen wohl auch die Retractationes; sie liegt im Jenseits, quae sola vita beata dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia vel reluctatione subdetur [2]. Gott schauen mit den leiblichen Augen, Gott schauen in der Vollkommenheit der visio beatifica: beides eine Unmöglichkeit im Leben der irdischen Zeitlichkeit. Im diesseitigen Leben, gleichsam zwischen jenen beiden Polen gelegen, kennt Augustinus eine Erkenntnis Gottes per fidem, und davon unterschieden eine natürliche Gotteserkenntnis durch die Kraft der menschlichen Vernunft. Eine andere Art von Gottschauen erörtert er, wenn er von den Erscheinungen, deren Moses und die Propheten gewürdigt wurden, wenn er von der Vision des hl. Paulus (2 Kor 12, 1,4) redet. Auf diese kann in dieser Untersuchung nur insoweit Rücksicht genommen werden, als sie zur Klärung der natürlichen Gotteserkenntnis dienen können.

4. Der Glaube im Verhältnis zur natürlichen Gotteserkenntnis.

Daß der Glaube, fides qua creditur, auch für die Gotteserkenntnis die erste und wichtigste Quelle bedeutet, geht schon aus der Bedeutung der Autorität für das gesamte philosophische Denken Augustins hervor. Diese Autorität ist zunächst die Hl. Schrift, bezw., da sie einer Auslegung bedarf, die Kirche. Mit 19 Jahren begann er die Lektüre der Bibel [3]. Die kritische Einstellung gegen sie überwanden die Predigten des hl. Ambrosius [4], und mit der Hinwendung zum Christentum und dem endgültigen Anschluß an die katholische Kirche war der Autorität die erste Stellung und die unbedingte Geltung gesichert. Subjektiv bedeutet die Anerkennung der Autorität aber Glauben. Dieser Glaube ist Überzeugung da, wo natürliche Erkenntnis Zweifel hinterläßt: Dum in hoc corpore est anima, etiamsi plenissime videat, hoc est intelligat Deum, tamen, quia etiam corporis sensus utuntur opere proprio, si nihil quidem valent ad fallendum, non tamen nihil ad non ambigendum, potest adhuc dici fides ea qua his resistitur, et illud potius verum esse creditur [5].

Der Glaube ist vor allem Erkenntnisweg zu Gott für alle jene, die nicht so glücklich sind, durch die Philosophie, also durch vernünftiges Denken, den Weg zu Gott zu finden; denn das gelingt selten und

[1] Ep. 147 c. 8 n. 20.
[2] Retract. I c. 2.
[3] Nörregaard a. a. O. S. 26.
[4] Ebd. S. 56/57.
[5] Solil. I c. 7 n. 14.

nicht allzu vielen[1]. Die Manichäer trieben Propaganda mit der Verheißung, daß sie niemand zum Glauben nötigten, bevor sie ihm nicht die Wahrheit bewiesen hätten. Deswegen hatte Augustinus selbst durch fast neun Jahre hindurch die von den Eltern eingepflanzte Religion des katholischen Christentums verachtet und war dem Irrtum gefolgt, abgeschreckt durch den Vorwurf, die Katholiken befehlen den Glauben vor der vernünftigen Einsicht (fidem nobis ante rationem imperari); man schrecke sie mit Aberglauben, indes die Manichäer ihre Anhänger auf wundervollem und einfachem Vernunftweg zu Gott führen zu können versprachen[2]. Demgegenüber beweist Augustinus, daß es keineswegs verächtlich ist, zu glauben. Cum res tanta sit, ut Deus tibi ratione cognoscendus sit, omnesne putas idoneos esse percipiendis rationibus, quibus ad divinam intelligentiam mens ducitur humana, an plures, an paucos? Paucos, ais, existimo[3].

In Anbetracht der Schwierigkeit und Seltenheit der intellektuellen Erhebung zu Gott, der Gebrechlichkeit der menschlichen Vernunft, der Gefahr des Irrtums ist der Glaube notwendig, damit der Geist das unwandelbare Licht ertragen kann und zur Seligkeit gelange. Die Bürgschaft für die Sicherheit des Glaubens ist das fleischgewordene göttliche Wort, Gottes Sohn Jesus Christus, der die Menschheit angenommen, ohne die Gottheit abzulegen, ut ad Deum iter esset homini per hominem Deum[4]. Der Glaube ist der Weg zu Gott, und er ist eine Sache des Herzens[5].

Dieser Glaube als theologisches Erkenntnisprinzip ist deutlich unterschieden von der Vernunfterkenntnis. Glaube ist mit Berufung auf Hebr 11, 1 die Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht[6]. Ganz klar und charakteristisch unterscheidet der Dialog De libero arbitrio nach der dialektischen Beweisführung für das Dasein Gottes: Nam si te hoc movet, quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus esse Patrem Sapientiae, memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis, quae ab ipso genita est Sapientia. Unde nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum[7]. Auch die Trinität ist nicht anders zu ergründen, als in felsenfestem Glauben, in fide firmissimus quaerat, quod aut nosse aut eloqui difficillimum est[8]. Glauben muß man entgegenbringen den Offenbarungsorganen, den Propheten, den Aposteln, der Hl. Schrift, und zwar in Dingen, die wir wissen sollen und doch aus uns nicht wissen können. Der Glaube an den, der als Gott das Ziel, als Mensch

---

[1] Solil. I c. 7 n. 14 spricht Augustinus von einem contingere der Gotteserkenntnis: d. h. es sind doch nicht viele, deren Bemühungen um die natürliche Erkenntnis Gottes durch die Vernunft, wenn es ihnen möglich ist, solche Anstrengungen des Geistes zu übernehmen, auch zum Ziele führen. Vergl. C. Ac. II c. 1 n. 1. De trin. XII c. 14 n. 23. In Ev. Io. tract. 1 n. 2.

[2] De util. cred. c. 1 n. 2. [3] Ebd. c. 10 n. 24.

[4] De civ. Dei XI c. 2. Vergl. Nörregaard a. a. O. S. 125 ff.

[5] Ebd. XXII c. 29 n. 4. De trin. XIII c. 2 n. 5.

[6] De trin. XIII c. 1 n. 3. 4. [7] De lib. arb. II c. 15 n. 39.

[8] De trin. IX c. 1 n. 1.

der Weg ist, nämlich Christus, ist der gegen jeden Irrtum gesicherte Weg [1].

Eine wichtige Beziehung besteht zwischen dem Glauben des diesseitigen Lebens und dem Schauen Gottes in der Ewigkeit: Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem [2]. Dieser Gedanke kehrt mit besonderer Schärfe im Traktat zum Johannesevangelium wieder: Non quia cognoverunt crediderunt, sed ut cognoscerent crediderunt. Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quod enim cognituri sumus, nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit (1 Kor 2, 9). Quid est enim fides nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. . . . Veritas est, sed adhuc creditur, nondum videtur. Si maneatur in eo quod creditur, pervenitur ad id quod videatur. . . . Dieses Schauen, „wie er ist", ist der Lohn für den Glauben, merces est fidei [3]. Im Enchiridion ist derselbe Gedanke sehr schön ausgedrückt: Cum autem initio fidei, quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus nota et ineffabilis pulchritudo, cuius plena visio est summa felicitas [4].

Der Glaube ist Gottes Geschenk. So das Bekenntnis der Confessiones: „Laß mich dich suchen, o Herr, indem ich dich anrufe, und anrufen, indem ich an dich glaube; denn die Predigt von dir ist zu mir gedrungen. Dich, Herr, ruft an mein Glaube, den du mir gegeben, den du mir eingeflößt hast durch die Menschwerdung deines Sohnes, durch die Botschaft deines Predigers [5]." Wo die göttliche Hilfe, da glaubt man [6]. So bekennt noch der Greis: Auch der Glaube ist ein Geschenk Gottes, und berichtigt eine frühere Ansicht, als ob der Glaube unser Werk sei, die Vorbedingung für die Wirksamkeit des Hl. Geistes zu guten Werken [7].

Hier drängt sich nun die so wichtige Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunfterkennen, credere und intelligere, fides und ratio, in den Vordergrund. Denn jedem Glauben muß ein irgendwie geartetes Erkennen vorausgehen. In den Soliloquia verspricht die Vernunft, dem Geiste das Dasein Gottes so zu beweisen, wie man den Augen das Dasein der Sonne beweist. Es handelt sich also um ein Erkennen Gottes durch die menschliche Vernunftkraft.

Damit die Seele überhaupt zu erkennen vermag, ist ihr ein Dreifaches von nöten: ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculus animae mens est ab omni labe corporis pura, id est a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque pur-

---

[1] De civ. Dei XI c. 3. Vergl. De util. cred. c. 11 n. 25. De doctr. christl. III c. 4. IV c. 4 n. 6.
[2] De trin. IX c. 1 n. 1.
[3] In Ev. Jo. tract. 40, 9.
[4] Ench. c. 5.
[5] Confess. I c. 1 n. 1. Übersetzung von Hertling.
[6] De civ. Dei XX c. 21 n. 3.
[7] Retract. I c. 23 n. 2.

gata. Quod ei nihil aliud praestat quam fides primo[1]. In dem natürlichen Erkenntnisprozeß, der Gott zum Ziel hat, wirken also zusammen die Vernunftanlage, die Erleuchtung durch Gott, die dispositionelle Reinheit. Letztere ist nur möglich durch den Glauben. Demnach kommt der Glaube nur als begleitende Bedingung, nicht als erstwirkende Ursache in Betracht für diese Erkenntnis; freilich ist diese Begleitbedingung wesentlich. Was dem Glauben vorausgehen muß, liegt vielmehr in der vernünftigen Anlage, in der ratio, dem Auge des Geistes, einerseits, in der Erleuchtung durch Gott anderseits. Der Glaube als wesentliche Mitbedingung für die Erkenntnis Gottes ist der durch die Liebe wirksame Glaube, und dieser Glaube ist ein Geschenk Gottes.

Die Vernunft (ratio) kann nur dann durch Forschen und Fragen neues Wissen erwerben, wenn sie sich auf schon Gegebenes stützen kann; es gibt also keine absolute Voraussetzungslosigkeit: quomodo posset ad summam pervenire qua concluditur ratio, nisi prius aliquid concederetur? . . . Ita ista ratio, nisi inveniret in me aliquid cognitum, quo innitens ad incognitum duceret; nihil omnino per illam discerem, nec eam prorsus rationem nominarem[2].

Einen interessanten Aufschluß für das Verhältnis von ratio und fides gewährt die Augustinische Darstellung der Seelenvermögen in einer auf sieben Stufen sich entwickelnden Ordnung. Die untersten zwei Stufen hat die Menschenseele mit dem Tier gemeinsam; die Seele ist das einheitliche Lebensprinzip des Leibes[3]; sie offenbart ihre Wirksamkeit auf der zweiten Stufe im Vermögen der Sinnesempfindungen, als Tastgefühle, Gesicht, Gehör usw., als instinktives Triebleben, Phantasievorstellungen (imagines rerum)[4]. Mit der dritten Stufe begründet die Seele das spezifisch-menschliche Geschlecht: cogita memoriam consuetudine inolitarum (im Gegensatz zu den mechanischen Erinnerungsbildern auf der zweiten Stufe) sed animadversione atque signis commendatarum ac retentarum rerum innumerabilium, d. h. das geistesmächtige Verfügen über die Sinneseindrücke, der Inbegriff dessen, was man Kultur zu nennen pflegt, beweist das Aufleuchten eines geistigen Wesens im Menschen, der Vernunftkraft. Sie ist jedoch Gemeingut aller ohne Unterschied[5].

Die vierte Stufe führt in das Reich der Seele selbst: die Selbsterkenntnis erschließt den Eigenwert der Seele und ihren einzigartigen Wert gegenüber allem körperlichem Sein; damit erwacht aber auch die Freude und das steigende Verlangen nach Reinigung und Reinheit, die Widerstandskraft und Standhaftigkeit gegen die Versuchung. Mit dem Sozialgefühl (societatem humanam magni pendere nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere) wird auch die Autorität gerechtfertigt: sequi auctoritatem ac praecepta sapientium et per haec loqui sibi Deum credere: Die hier genannte Autorität ist unzweifelhaft die Hl. Schrift[6]. Demnach setzt der Glaube an die Offenbarung Gottes

[1] Solil. I c. 6 n. 12.
[2] De quant. an. c. 26 n. 51.
[3] Ebd. c. 33 n. 70.
[4] Ebd. c. 33 n. 71.
[5] Ebd. c. 33 n. 72.
[6] Vergl. Nörregaard S. 132/33.

die allgemein vernünftige Anlage, geistig-seelische Selbsterkenntnis, die Erkenntnis des Verhältnisses von Seele und Umwelt mit dem Willen der Weltüberwindung und Erlösung von der Welt voraus: Der Glaube ist weiterhin notwendig, um die begegnenden Schwierigkeiten zu überwinden; die Furcht vor dem Tode vor allem ist nur abzuwehren durch den Glauben an die Vorsehung Gottes[1].

Hat die Seele mit Gottes Gnade die Reinheit als unverlierbaren Besitz gewonnen (tenere puritatem), so erfaßt sie die ihr eigene Größe (quanta sit): tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium[2].

Auf dieser fünften Stufe bleibt die Seele nicht stehen; denn das Verlangen intelligendi ea, quae vere summeque sunt, führt auf die sechste Stufe, wo ein Abirren von der Wahrheit nicht mehr möglich ist[3], um auf der siebenten und letzten Stufe in Schauen und in Betrachtung der Wahrheit auszuruhen. Diese Wahrheit, das letzte Ziel aller Anstrengungen des Geistes, gipfelt darin, per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium zu gelangen; zu erkennen, daß alles unter der Sonne Eitelkeit ist (Eccle 1, 2), wie alles Geschaffene, wiewohl von Gott ins Dasein gerufen, nichts ist im Vergleich mit der einen absoluten Wirklichkeit, wie die Glaubensobjekte wahr sind (quam vera nobis credenda imperata sint), welche Wohltat die mütterliche Autorität der Kirche bedeutet, so daß auch der so schwierige Glaube an die Auferstehung des Fleisches so sicher feststeht wie der Aufgang der Sonne. Dieser Glaube vollendet sich in der Annahme der mit der Menschwerdung zusammenhängenden Wahrheiten und Tatsachen[4].

Was Augustinus hier ausgeführt, ist ihm ein Allgemeinprinzip: Vernunft und Autorität führen zum wahren Wissen[5]. Ist die Sicherheit der Erkenntniskraft gewährleistet — Augustinus hatte selbst in seinem Geisteskampf gegen die Akademiker die Skepsis überwunden, wenngleich er niemals „überzeugter Skeptiker" wurde[6] —, dann kann die Autorität der Hl. Schrift und der sie interpretierenden Autorität der Kirche die Offenbarung Gottes vermitteln. Der Glaube also wird zur Quelle des sicheren Wissens, d. h. er bereichert das

[1] De quant. an. c. 33 n. 73. [2] Ebd. c. 33 n. 74. [3] Ebd. c. 33 n. 75.
[4] De quant an. c. 33 n. 76. Vergl. Nörregaard a. a. O. S. 132/3.
[5] Vergl. Nörregaard a. a. O. S. 125 ff.: Autorität und Vernunft sind für Augustinus nicht entweder-oder, sondern sowohl-als-auch derart, „daß im Falle eines etwaigen Konfliktes die Autorität das Feld behaupten wird, während die Philosophen weichen müssen". (S. 126.) „Die Autorität habe den Vorrang in der Zeit, die Vernunft im Werte." (S. 128.) Volles Verständnis werde nur gewonnen „auf dem Fundament der Autorität des Glaubens". (S. 130.) Diese Feststellungen gewinnt Nörregaard aus der Untersuchung der Jugendschriften.
[6] Nörregaard a. a. O. S. 52 Vergl. S. 111 ff.

natürliche Wissen mit den Wahrheiten der Offenbarung, die als solche der Vernunfterkenntnis unerreichbar wären. Umgekehrt ist die Vernunftkraft (ratio) geeignet, die gottgeoffenbarte Wahrheit zu erklären und zu vertiefen [1].

Diese Grundsätze gelten nun auch für die Erkenntnis Gottes. Der Glaube, d. h. der Autoritätsglaube, vermittelt aus der Offenbarung das Wissen von der Existenz und dem Wesen Gottes und schützt die so vermittelte Gotteserkenntnis gegen die drohenden Gefahren und Versuchungen, wogegen nun die dem Glauben vorausgehende Erkenntnis Gottes für sich betrachtet rational gewonnen wird, nämlich aus der vernünftigen Betrachtung des geordneten Weltlaufs. Wenn dagegen eine Stelle angeführt wird: nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas [2], und ähnlich anderswo gesagt ist: Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia [3], so ist das kein Gegenargument gegen die Behauptung, daß die Vernunfterkenntnis dem Glauben vorangehe, sondern ist zu verstehen als Polemik gegen die Rationalisierung des christlichen Glaubensinhaltes durch die Manichäer, die ja den Anspruch erhoben hatten, eine vollkommene und sichere Erkenntnis der Wahrheit durch die Vernunft bieten zu können. Dagegen stellt das 15. Buch von De trinitate umso klarer die Bedeutung des Glaubens in der Wechselbeziehung zur Vernunfterkenntnis heraus. Dort ist die ganze Gedankenwelt des dogmatischen Hauptwerkes zusammengefaßt. Es beginnt mit dem Hinweis auf die Erkenntnis Gottes aus der Kreatur, wie die Hl. Schrift in Röm 1, 20 und Sap 13, 1 ff. sie lehrt: Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum. . . . A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterat creator videri. Haec de libro Sapientiae propterea posui, ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodammodo gradatim, donec ad mentem hominis pervenirem, quaesisse iudicia summae illius Trinitatis, quam quaerimus, cum Deum quaerimus [4]. Der Ausgangspunkt der gesamten Spekulation über das Offenbarungsgeheimnis ist mithin die Autorität der Heiligen Schrift, um den Nachweis zu führen utrum ita se fides habeat [5]. Der Glaube ist somit Grundlage, Ausgangspunkt, Voraussetzung; die ratio hat die Aufgabe, die geoffenbarten Tatsachen, die Geheimnisse des Glaubens zu erläutern und zu begründen.

Wie eine zusammenfassende Orientierung erklärt der Psalmenkommentar: Propter hos igitur interiores oculos, quorum caecitas est

---

[1] Vergl. Bardenhewer a. a. O. S. 504. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus (Freiburg 1909) I S. 171. Nörregaard a. a. O. S. 140: Die via rationis soll sich an die via auctoritatis anschließen, „sodaß die fides von der intelligentia abgelöst wird". „Da die via rationis eine Erkenntnis und nähere Erklärung dessen gibt, was man vorher geglaubt hat, so kann natürlich keine Rede davon sein, daß dieser Weg über das hinausführt, was die Autorität gegeben hat."

[2] De mor. eccl. cath. I c. 25 n. 47.

[3] De ut. cred. c. 13 n. 29.

[4] De trin. XV c. 2 n. 3.

[5] Ebd. I c. 2 n. 4.

non intelligere, ut aperiantur et magis magisque serenentur, fide mundentur corda. (Act 15, 9.) Quamvis enim, nisi aliquid intelligat — nemo possit credere in Deum, tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae, nisi intelligamus, non credimus, et alia sunt, quae, nisi credamus, non intelligimus. . . . . Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat, et eadem ipsa, ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit mens. Sed hoc non fit propriis tamquam naturalibus viribus, sed Deo adiuvante atque donante[1] Ausgangspunkt, Grundlage der Gotteserkenntnis ist das natürliche Wissen eines gereinigten Geistes; diese Reinigung ist ein Werk des Glaubens; intelligentia und fides befruchten sich dann gegenseitig in fortschreitender Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse.

5. *Die natürliche Gotteserkenntnis.*

Daß Augustinus eine Gotteserkenntnis durch die natürliche Vernunftkraft lehrt, kann nicht bezweifelt werden[2]. Sein Gottesbeweis, „Der augustinische Gottesbeweis" ist nicht ein syllogistisches Verfahren, sondern ein dialektischer, stufenweiser Gedankenaufstieg: „Stufe um Stufe steigt er empor auf der Leiter der Schöpfung, bis er endlich auf ihrer obersten Staffel, der menschlichen Vernunft, anlangt, um dann von der höchsten Spitze des Kosmos aus den Flug ins Reich des Transzendenten und Absoluten zu wagen"; ein eigentlicher Beweis, dessen Nerv der Schluß von incommutabiliter vera auf eine veritas incommutabilis, von den verschiedenen Wahrheiten auf eine substanzielle Wahrheit ist[3].

Was die natürliche Erkenntnis Gottes durch einen Beweis unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes betrifft, so herrscht darüber unter den Augustinusforschern Meinungsverschiedenheit[4]. Kälin kommt zu folgendem Resultat: Augustinus hat f a k t i s c h für Gottes Existenz unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes keinen Beweis geführt, er selber hat eine Gotteserkenntnis auf Grund des Kausalgesetzes nicht gewonnen. Dagegen läßt sich aus gewissen Stellen seiner Schriften f ü r u n s ein kosmologischer Gottesbeweis formulieren. Das Kausalgesetz hat er gekannt, aber er hat es nie angewandt, um mittels desselben von den Geschöpfen zu Gott aufzusteigen. „Man kann wohl in diese Augustinustexte (z. B. Conf. VIII c. 17 n. 23, VII c. 20 n. 26) einen kosmologischen Gottesbeweis hineinlegen, aber der Kirchen-

[1] In P. 118. serm. 18 n. 3.

[2] Solil. 1 c. 8 n. 15: Haec duo, id est teipsum et Deum, ut intelligas, te docere audeo. C. Ac. I c. 1 n. 3: Ipsa (i. e. philosophia) verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit.

[3] Hessen, Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt. (Münster i. W. 1920.) [abgekürzt zitiert G. B.]. S. 38 Vergl. S. 103. Vergl. auch Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Gott und Seele (Köln 1916) S. 85 ff.

[4] Kälin a. a. O. S. 74, wo die Kontroverse ausführlich dargelegt ist.

vater selbst hat in ihnen tatsächlich das Dasein Gottes nicht zu beweisen beabsichtigt."[1] Hessen berichtigt seine ursprünglich im Anschluß an M. Baumgartner[2] vorgetragene Meinung[3] dahin, daß Augustinus auf das ihm bekannte Kausalgesetz nie einen Gottesbeweis gebaut habe; eine kosmologische Betrachtungsweise habe er jedoch gekannt und angewandt, ohne sie als eigentlichen Gottesbeweis anzuerkennen; es ist eine indirekte, mittelbare Gotteserkenntnis, eine cognitio Dei per creaturas[4].

Es ist jedoch wichtig, zu beachten, daß Augustinus den Gottesbeweis nicht führt aus selbsteigenem Bedürfnis. Es ist bemerkenswert, daß der Gedankengang mit dem Ziel, das Dasein Gottes aufzuzeigen, sich in einer unmittelbar nach der Taufe verfaßten Schrift findet, in De lib. arb. II, gegen die Manichäer gerichtet[5]. Man würde denselben vielmehr in den gegen die akademische Skepsis gerichteten Werken, die vor seiner Taufe geschrieben sind, suchen. Und es ist ebenso charakteristisch, daß der „Augustinische Gottesbeweis" auf dem Schluß beruht von den veritates incommutabiles auf die veritas incommutabilis. Er bedurfte ja gegenüber den Akademikern nur der einen Anerkennung: Es gibt eine Wahrheit. Mit dieser Gewißheit war ihm auch die Anerkennung der Existenz Gottes gegeben. Er hat einen besonderen Beweis für das Dasein Gottes nicht gebraucht[6]. Denn die Überzeugung: Gott ist, hat er nie verloren, mag auch dann und wann der Sturm des Zweifels daran gerüttelt haben; Gottes Wesen und der Weg zu ihm war Gegenstand seiner aufregenden Forschung[7].

Wenn nun diese Überzeugung, eines der wenigen Erbstücke seiner christlichen Jugenderziehung, geblieben ist, dann ist klar, daß sie ihm geworden ist aus dem Glauben. Auch die endgültige Sicherheit gab ihm erst die Heilige Schrift. „Da ich also nicht wußte, in welcher Weise dieses dein Ebenbild existierte, hätte ich fragend vorsprechen sollen, was darüber zu glauben sei, nicht beleidigend dem widersprechen, was ich für das Geglaubte hielt. Ich schäme mich, daß ich mich so lange durch die Verheißung sicherer Erkenntnis hatte täuschen, betrügen lassen und in kindischer Leidenschaftlichkeit Unsicheres vorbrachte, als wäre es sicher."[8].

Augustinus hat somit selbst mit seiner eigenen religiösen Entwicklung die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis abgeschwächt. Aus eigenstem Erleben, aus der Erfahrung kennt er die Notwendigkeit der Autorität, d. h. des Glaubens. So kann es nicht wundernehmen, wenn er seinen Gottesbeweis krönt mit der Berufung auf die Autorität, und das auf dem Wege der Vernunfterkenntnis gewonnene Resultat

[1] Ebd. 74/75. [2] Augustinus: Große Denker I S. 266.
[3] Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. (Münster 1916.) [abgekürzt zitiert: Begr.]. S. 48.
[4] Hessen, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, (Paderborn 1919.) [abgekürzt zitiert: U. G.] S. 14—18.
[5] Bardenhewer a. a. O. S. 455. [6] Hertling, Augustin S. 43.
[7] Vgl. Nörregaard a. a. O. S. 52 ff., vergl. S. 113.
[8] Conf. VI c. 4 n. 5.

verfestigt im Glauben: Nam si te hoc movet, quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus: esse Patrem Sapientiae; memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis; quae ab ipso genita est: Sapientia. Unde nunc nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum. Est enim Deus, et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus [1]. Die unerschütterliche Gewißheit der Existenz Gottes resultiert also tatsächlich aus Vernunft und Autorität.

Daraus geht unzweifelhaft hervor, daß Augustinus der natürlichen Gotteserkenntnis durch die Vernunft nicht die Bedeutung beigemessen hat, die man heute bei ihm finden möchte. Diese Tatsache erfährt noch eine weitere Begründung aus der augustinischen Erkenntnislehre ganz allgemein. Es wurde schon bemerkt, daß ein notwendiger Faktor im Erkenntnisprozeß die Erleuchtung des Geistes ist, und damit hängt unmittelbar zusammen die Forderung der Reinigung vom Bösen. Ganz unzweifelhaft erfolgt diese Reinigung des Geistes im sittlichen Streben, durch den in der Liebe wirksamen Glauben, oder ganz allgemein durch die Liebe. „Ich hätte gesunden können durch den Glauben; alsdann wäre die Sehkraft meines Geistes gereinigt und gewissermaßen auf deine Wahrheit hingerichtet worden, die da lückenlos immer besteht ... (Meine Seele) konnte nur durch den Glauben gesund werden" [2]. Ipsa fide, qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora [3]. Die schwierige Aufgabe vermag die Seele nur zu leisten adiuvante sane iustitia summi et veri Dei [4].

Zwar hatten Platon und Plotin gleichmäßig auch die Abkehr von der Welt der Sinnlichkeit und die Reinigung von aller Bosheit gefordert. Für deren christlichen Schüler ist sie ein Werk göttlicher Gnadenhilfe: non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum nec hominum magisterio sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum tanta honestaret gratia, tanta firmitate roboraret, tanta denique maiestate subveheret, ut omnia contemnendo, quae pravi homines cupiunt, et omnia perpetiendo quae horescunt, et omnia faciendo quae mirantur, genus humanum ad tam salubrem fidem summo amore atque auctoritate converteret [5]. Der Glaube an Gott und die Abkehr von den sichtbaren und den zeitlichen Dingen, die Hinwendung, der Wille zur Haltung der göttlichen Gebote schafft die reinen Herzen, die das Licht Gottes aufzunehmen imstande sind [6]. Dieses Licht ist das Joh 1, 9 gemeinte Wort Gottes. Zu den Gefallenen, zu den Kranken, krank an dem Herzen, mit dem man dieses Licht sehen kann, kam er, Christus, so daß man ihn sehen konnte, nämlich durch das Zeugnis des hl. Johannes des Täufers [7].

---

[1] De lib. arb. II c. 15 n. 39.
[2] Conf. VI c. 4 n. 6.
[3] In Ps 118 serm. 18 n. 3. Vergl. Solil. I c. 6 n. 12. 7 n. 14.
[4] De quant. an. c. 33 n. 75.
[5] De ver. rel. c. 3 n. 3.
[6] De gen. c. Man. I c. 3 n. 6.
[7] In Ev. Jo. tract. 2 n. 7.

Nun ist durch diese Reinigung des Geistes die Erleuchtung bedingt; sie ist göttlichen Ursprungs[1]. Und damit ist erwiesen, daß der menschliche natürliche Anteil im Erkenntnisprozeß, der Gottes Sein und Wesen zum Objekt hat, ein ziemlich beschränkter ist. Die natürliche Gotteserkenntnis steht nicht im Vordergrund des Interesses; der Glaube, fides qua creditur, ist viel wichtiger.

Damit soll nicht das Recht geleugnet werden, bei Augustinus auch von einer natürlichen Gotteserkenntnis durch das vernünftige Denken, zum Unterschied von der Glaubenserkenntnis, zu reden. Und dieser natürlichen Gotteserkenntnis wendet sich nunmehr die Untersuchung zu, wobei ganz selbstverständlich ist, daß der augustinische Gottesbeweis, also die auf dem Wege diskursiven Denkens zu erlangende Erkenntnis, außer Betracht bleiben muß. Vielmehr ist nun die unmittelbare Gotteserkenntnis, die Intuition, zu prüfen.

6. *Intuition und die Autorität der Hl. Schrift.*

Zunächst ein Wort über die Terminologie. Hessen zeigt den Unterschied von der vollendeten Gottesschau, von der Intuition im Jenseits, und der von ihm behaupteten Intuition des zeitlichen irdischen Lebens[2]. Nur die beiden Ausdrücke comprehendere, frui sind eindeutig auf jene bezogen. Die anderen Termini: videre, intelligere, conspicere, scire, cognoscere, contemplari, cernere, contueri, intueri, werden wahllos von beiden Arten von Intuition gebraucht. Ihr Sinn ist jeweils nur aus dem Zusammenhang zu erschließen[3].

Nun liegt die Frage am nächsten, ob nicht Augustinus durch die Autorität der Hl. Schrift zur Behauptung einer Intuition, eines unmittelbaren Erkennens, eines Schauens Gottes geführt werden konnte. Unter den in Frage kommenden Stellen der Hl. Schrift, die die Annahme einer unmittelbaren Schau nahelegen oder doch wenigstens Anlaß geben konnten zur Erörterung der Intuition, ist vor allem Ex 33, 11 zu nennen: Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. 33, 13: Si ergo inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam, ut sciam te et inveniam gratiam ante oculos tuos. . . . 33, 14: Dixitque Dominus: facies mea praecedet te. . . . 33, 18 (Moses): Ostende mihi gloriam tuam. . . . 33, 20: Non poteris videre faciem meam: non enim videbit me homo et vivet. . . . 21: Ecce, inquit, est locus apud me et stabis supra petram. 22: Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petrae et protegam dextera mea, donec transeam. 23: Tollam-

[1] Vgl. Kälin a. a. O. S. 54.

[2] Hessen U. G. S. 37.

[3] A. Graß, Das schauende Erkennen bei Augustinus, Diss. (Freiburg 1922) S. 14 f., engt, im Widerspruch mit dem Resultat seiner Untersuchung über die Terminologie des hl. Aug. den Terminus intelligere auf die intuitive Erkenntnis ein, indes die Übersetzung bei Schröder „geistiges Schauen der erkennbaren Dinge" nur gewählt ist als Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis. Intelligere steht ganz allgemein auch für cognoscere. Es wäre doch zu gewagt, alles geistige Erkennen als intuitiv zu betrachten.

que manum meam, et videbis posteriora mea; faciem meam videre non poteris. Soweit der einschlägige Text nach der Vulgata.

Die Stelle ist vielfach zitiert, und zwar verändert:

I. ostende mihi temetipsum manifeste, ut videam te[1].

II. ostende mihi claritatem tuam[2].

III. ostende mihi gloriam tuam[3].

Dafür gebraucht Augustin auch die Wendung: ostende mihi maiestatem tuam[4].

Alle diese Lesarten sind schon Deutungen des Textes. Die zuletzt angeführte ist durch Ex 33, 18 gerechtfertigt. Ex 33, 20: Non enim videbit homo faciem meam et vivet[5].

Nemo potest faciem Dei videre et vivere[6].

Non potes videre faciem meam[7].

Dafür steht auch: Quis enim videbit vultum meum et vivet[8]?

Augustinus zitiert also den Text frei, ohne dessen Sinn anzutasten. Die Wendung maiestas ist durch den Text der Heiligen Schrift selbst facies = gloria gerechtfertigt[9].

Die Erklärung liegt naturgemäß in De gen. ad lit. am frühesten vor. Moses hatte Gott in verschiedenen sinnlich sichtbaren Erscheinungen gesehen, z. B. im brennenden Dornbusch, in der Wolke auf dem Sinai, im hl. Zelt. Nun wollte er ihn schauen in ea substantia, qua Deus est, nulla assumpta corporali creatura, quae mortalis carnis sensibus praesentetur; neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum, sed per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis et intellectualis potest, sevocata ab omni corporis sensu, et ab omni significativo aenigmate spiritus. Der Sinn ist klar: Moses wollte die göttliche Wesenheit (substantia qua Deus est) schauen, ohne sinnliche Erscheinung, auch nicht in einer Erscheinung, die in irgend einem geistigen Sinne, in einem übertragenen Gleichnis (significativo aenigmate spiritus), das der Sinnenwelt entnommen ist, zum Ausdruck kommt. Moses sah in den früheren Erscheinungen nicht Gott, er konnte ihn nur dahinter fühlen. Auf die erneute Bitte: ostende mihi claritatem tuam, hat Moses denn auch eine figürliche, allegorische Antwort (responsum figuratum) erhalten. Seine Bitte: facie ad faciem Gott zu schauen, wird abgeschlagen. Dann erfolgt die Verheißung Ex 33, 21—23. Diese deutet Augustinus allegorisch: Der Fels ist die Kirche Christi. Num 12, 8 beruft sich Gott Aaron und Maria gegenüber zwar auf eine besondere Auszeichnung, die Moses zuteil geworden: os ad os loquar ad illum in specie et non per aenigmata, et claritatem Domini vidit. Augustinus wehrt hier die Möglichkeit einer anthropomorphistischen Vorstellung Gottes als einer

[1] De gen. ad lit. XII c. 27 n. 55. Vergl. De trin. II c. 16 n. 27. Quaest. in Hept. (super Ex.) qu. 151. [2] De gen. ad lit. II c. 27 n. 55.

[3] Quaest. in Hept. II (super Ex.) qu. 154. [4] De trin. II c. 16 n. 27.

[5] De gen. ad lit. XII c. 27 n. 55. [6] Ep. 147 c. 8 n. 20.

[7] In Ev. Jo. tract. 3 n. 17. [8] C. duas Ep. Pel. IV c. 11 n. 31.

[9] Von der bei Hessen U. G. S. 30 Anm. 3 zitierten Schrift De symb. ad cat. ist Sermo II III IV unecht. Vergl. Bardenhewer a. a. O. S. 461.

sinnlich wahrnehmbaren Substanz ab. Zu Moses redete Gott facie ad faciem, contra in contra; ein Vorzug, der ihm allein zuteil geworden war. Unverkennbar ist damit der Verkehr Gottes mit seinem Diener gemeint, der in Ex 33, 11 seinen intimsten Charakter angenommen hatte. Dennoch war der weitgehende Wunsch, Gott zu schauen in ea substantia qua Deus est, nicht erfüllt worden. Was Moses sich als besondere Gnade erbeten hatte, ist erst möglich im Jenseits oder in ekstatischer Vision: Illo ergo modo, in illa specie qua Deus est, longe ineffabiliter secretius et praesentius loquitur locutione ineffabili, ubi eum nemo videns vivet vita ista, qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnio exiens de corprore sice ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat (sicut Apostolus ait) utrum in corpore an extra corpus sit (2 Kor 12, 3), cum in illam rapitur et subvehiter visionem[1].

Die zeitlich am nächsten liegende umfangreiche Erklärung in De trin. bringt keine größere Klarheit in den Sinn des videre Deum. Quid est hoc, quod in omnibus, quae supra fiebant, Deus videri per suam substantiam putabatur? Unde a miseris creditus est non per creaturam, sed per semetipsum visibilis Filius Dei. Et quod intraverat in nebulam Moyses, ad hoc intrasse videbatur, ut oculis quidem populi ostenderetur caligo nebulosa, ille autem intus verba Dei tamquam eius faciem contemplatus audiret. Et quomodo dictum est: Locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem sicut quis loquitur ad amicum suum? Et ecce idem dicit: Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste? Noverat utique quod corporaliter videbat, et veram visionem Dei spiritaliter requirebat[2]. Man kann Gott den Vater und seinen Sohn und den Geist der Weisheit mit leiblichen Augen nicht sehen. Also kann niemand sagen, Gott mit leiblichen Augen gesehen zu haben; mit seiner Wesenheit ist er den Menschen nicht erschienen; darum hat Gott dem Moses seine Bitte abgeschlagen. Ex 33, 21—23 wird nun allegorisch gedeutet: Christus im Fleisch geboren, gestorben, auferstanden, posteriora Dei: Propter posteritatem mortalitatis, weil er posterius, prope finem saeculi, Fleisch angenommen hat. Facies autem Dei ist seine Gottheit (Phil 2, 6), die niemand sehen kann, außer nach diesem Leben, da wir ihn schauen dürfen facie ad faciem (1 Kor 13, 12). Im gegenwärtigen Leben ist nur möglich Dei Sapientiam, per quam facta sunt omnia, spiritaliter intelligere, nach Maßgabe der Abwendung von irdischen Gelüsten. Ipsam manifestationem Sapientiae Dei videre ist niemand möglich. Ipsa enim est species, cui contemplandae suspirat omnis qui affectat Deum diligere . . . et proximum sicut seipsum. Gottes- und Nächstenliebe waren die Beweggründe für die Bitte des Führers der Israeliten. In diesem Leben wandeln wir per fidem, non per speciem; posteriora Christi hoc est carnem per ipsam fidem videre debemus. Dieser Glaube ist der sichere Fels, die Kirche die specula, von der aus

[1] De gen. ad lit. XII c. 27 n. 55. [2] De trin. II. c. 16 n. 27.

wir schauen[1]. Es ist wohl zu gewagt, in der Wendung Dei Sapientiam, per quam facta sunt omnia, eine Andeutung auf die Gotteserkenntnis durch die Vermittlung der Schöpfung zu sehen. Jedenfalls ist von einer natürlichen Erkenntnis Gottes durch Intuition nicht die Rede.

Mit Spannung mag man nun auf die eigentliche Erklärung im Pentateuchkommentar sehen. Moses hatte in dem vertrauten Umgang mit Gott (familiaritate) ihn selbst nicht geschaut, wie er begehrt hatte, quoniam illae omnes visiones Dei, quaecumque mortalium praebebantur aspectibus, et ex quibus fiebat sonus, quo mortalis attingeretur auditus, sic exhibebantur, assumpta, sicut Deus volebat, specie qua volebat, ut non in eis ipsa ullo sensu corporis sentiretur divina natura, quae invisibilis ubique tota est, et nullo continetur loco[2]. Hier werden lediglich die Visiones Dei gegen die invisibilis substantia, natura, abgegrenzt. An einer anderen Stelle findet sich noch eine allegorische Ausdeutung ähnlich der schon angeführten in De trin. II 16, 17, und die Abwehr: huic vitae, quae agitur in sensibus mortalibus corruptibilis carnis, Deum sicuti est apparere non posse, was erst im anderen Leben möglich ist. Ex 33, 22 23 ist als Allegorie verwertet für den Glauben der Juden nach der Himmelfahrt Jesu[3].

Die Unmöglichkeit diesseitigen Schauens Gottes beleuchtet folgende Erklärung zu Ex 33, 20: Nam si solis radios oculi nostri ferre non possunt, et, si quis diutius e regione solis intenderit, caecari solere perhibetur. Si creatura creaturam sine fraude atque offensione sui non potest intueri, quomodo potest sine periculo sui vibrantem cernere vultum Creatoris aeterni corporis huius opertus exuviis? Ein besonderes Gewicht verleiht dieser Erklärung die Bezugnahme auf 1 Kor 13, 12, sodaß auch an dieser Stelle der dreifache Unterschied betont wird: Schauen mit leiblichen Augen — Schauen im Jenseits — dazwischen die Erkenntnis im diesseitigen Leben, wo die Seele die Herrlichkeit Gottes nicht zu schauen vermag, weil sie gebunden ist an die Sinneswerkzeuge und verdunkelt wird durch die Makel und Unreinheit des Fleisches (animae corporis huius concretis visceribus involutae et quibusdam carnis huius maculis et colluvionibus obumbratae)[4].

Gott ist von Natur unsichtbar, die drei Personen, der eine Gott. Er kann in einer beliebigen Gestalt erscheinen, ut apud eum integra maneat eius invisibilis incommutabilisque natura. Die Frommen alle wollen Gott schauen, und zwar eam substantiam, qua ipse est quod est. Aus diesem Verlangen heraus ist die Bitte des Moses entsprungen; also hat er seine Natur und Wesenheit nicht geschaut (natura propria). Das ist die Verheißung für die Ewigkeit. Nemo potest faciem Dei . . . in hac vita videre vivens sicuti est. . . . Non quia Dei plenitudinem quisquam non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Moses hat begehrt, Gott zu schauen, wie wir ihn einmal schauen werden als höchste Belohnung bei der Auferstehung von den Toten[5]. Später kommt Augustinus in

[1] De trin. II c. 17 n. 28. [2] Quaest. in Hept. II (s. Ex.) qu. 151.
[3] Ebd. qu. 154. [4] C. duas ep. Pel. IV c. 11 n. 31. [5] Ep. 147 c. 8 n. 20/21.

emselben Brief nochmals auf diese Erscheinung zu sprechen. Wie onnte Gottes Wesenheit (Dei substantia) von einigen Persönlich-eiten in diesem Leben schon gesehen werden, da doch dem Moses esagt worden: Nemo potest faciem meam videre et vivere. Das ist ur möglich durch ekstatische Vision (nisi quia potest humana mens ivinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam ommunem mortem carne solvatur). Das ist Paulus zuteil geworden 2 Kor 12, 2—4); da dieser aber selbst sagt, daß er nicht wisse, sive r corpore sive extra corpus fuerit, id est utrum, sicut solet in vehe-ientiore ecstasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata anente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in lena morte contingit, so ist auch jenes andere Wort wahr: Nemo otest faciem meam videre et vivere [1].

Auch Moses habe die Erfüllung seiner Bitte erhalten (Si inveni ratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste), wenn es heißt: t gloriam Domini vidit. Damit wäre gesagt, im Widerspruch zur onstigen Deutung, die Bitte des Moses sei erfüllt worden. Indes ist er Widerspruch nur scheinbar; denn es ist der Zusammenhang mit em Vorausgehenden zu beachten, wodurch die Erscheinung Gottes ls außerordentliche, gnadengewirkte ekstatische Vision charakteri-ert wird, ganz abgesehen davon, daß auch an dieser Stelle die Ant-ort Gottes an Moses im allegorischen Sinn gedeutet wird. Für die ehre des hl. Augustinus von der intuitiven natürlichen Gottes-rkenntnis beweist sie nichts, denn anderwärtig interessiert ihn der egensatz von körperlich-sinnlicher Wahrnehmung Gottes [2].

Andere Stellen, z. B. in Ev. Jo. tract. 3, 18; 54, 2, besagen nichts eues.

Zusammenfassend ist nun über die Erklärung von Ex 33, 11 ff. zu agen: Eine vorsichtige Prüfung ergibt, daß keine der anführbaren tellen sich im Sinne einer unmittelbaren natürlichen Gotteserkenntnis euten läßt. Num 12, 8 ist auf Ex 33, 11 zu beziehen. Und wenn elbst Num 12, 8 eine Erfüllung der Ex 33, 11 von Moses gestellten itte bedeuten soll, so ist nirgends von einem Schauen Gottes die ede, wie es möglich wäre in diesem Leben. Sieht man von dem etztangeführten Zitat ab, so spricht sich Augustinus nirgends in den ier zitierten Stellen über eine natürliche Gotteserkenntnis aus, er-ähnt vielmehr nur die Gotteserkenntnis per fidem. Gewiß ist die ede von einem geistigen Schauen Gottes durch Moses; aber damit t durchaus nicht schon eine Intuition als natürliche und unmittelbare otteserkenntnis behauptet.

Hessen schließt darum zuviel, wenn er sagt: „An all diesen Stellen ird — was unsere Dogmatiker nicht immer richtig erkannt haben — em Moses nur ein körperliches Schauen Gottes abgesprochen, da-egen ein geistiges Schauen zuerkannt, wie es in weniger vollkommener

[1] Ep. 147 c. 13 n. 31.

[2] Ep. 147 c. 13 n. 32. Vgl. Hessen, Augustinus und seine Bedeutung ür die Gegenwart (Stuttgart 1924) S. 93/94.

Weise allen Menschen beschieden ist[1]. Das geistige Schauen in diesem Zusammenhang ist noch nicht unmittelbares natürliches Schauen des Geistes. Die Erleuchtung, die Moses zuteil geworden ist, ist offensichtlich Gnadenerleuchtung und Schauen von Erscheinungen Gottes. Außerdem ist doch sehr wahrscheinlich, daß die ceteri die Israeliten sind, die ebenfalls von Gott erleuchtet waren; Moses aber hat im Vergleich zu ihnen eine viel intensivere Erleuchtung gehabt.

Damit ist erwiesen, daß Augustinus auch den Sinn der Hl. Schrift richtig und unverändert wiedergegeben hat. Und der Sinn von Ex 33, 11 ff. ist: Es bestand in dem familiär freundschaftlichen Verkehr zwischen Gott und Moses eine außerordentliche Gnadenveranstaltung Gottes. Darum kommt ihm, Moses, die Sehnsucht, statt der Erscheinungen Gott seinem Wesen nach schauen zu dürfen. Die Bitte wird abgeschlagen.

Vom Schauen Gottes zu reden, bot sich Gelegenheit bei Erörterung einer Gruppe von Schriftstellen aus dem Neuen Testament, die sich auf die visio beatifica beziehen, indes eine andere Gruppe das Schauen Gottes kategorisch als Unmöglichkeit erklärt. Zur ersten Gruppe gehört vor allem 1 Kor 13, 9—12: Ex parte cognoscismus, et ex parte prophetamus . . . Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut cognitus sum. Matth 5, 8: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. 1 Joh 3, 2: Carissimi! Filii Dei sumus et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est; 5, 20: Scimus quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus et vita aeterna.

Die zweite Gruppe verneint die Möglichkeit des Gottesschauens in diesem Leben. Joh. 1, 18: Deum nemo vidit unquam. Ebenso laute 1 Joh 4, 12. Röm 11, 33: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei; quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius. Quis cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? 1 Kor 2, 9: Quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. 1 Kor 2, 11: Quis enim hominum scit quae hominis sunt, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei. 1 Tim 6, 16: Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quam nullus homo vidit nec videre potest.

Man wird zugestehen, daß man in der Erklärung dieser Schriftstellen, sei es der einen, sei es der anderen Gruppe, eine Erörterung der unmittelbaren natürlichen Gotteserkenntnis wird erwarten dürfen. Matth 5, 8 ist erklärt in De sermone Dom. in monte. Außerdem finden sich durchgehende Exegesen der erwähnten Schriftstellen in den Traktaten über das Johannesevangelium, in den Homilien über den 1. Brief des hl. Johannes. Vom Römerbrief sind bloß Versuche vor-

[1] Hessen U. G. S. 30. Anm. 4.

nanden. Zumeist aber werden die Schriftstellen gelegentlich in den philosophischen und theologischen Abhandlungen erwähnt.

Von den Schriftstellen der ersten Gruppe ist am bedeutendsten 1 Kor 13, 9. Videre Deum per speculum ist Gott schauen als imago Dei in uns, et per imaginem hanc, quod nos sumus, videremus utcumque, a quo facti sumus, tamquam per speculum[1]. Die Betrachtung des Menschen in sich selbst, sofern er Ebenbild Gottes ist, ist der Ausgangspunkt zum Gotterkennen; per speculum videntes, non de specula prospicientes. Die Mittelbarkeit ist besonders betont durch eine vergleichende Worterklärung des griechischen Textes: Paulus gebraucht den Terminus δι' ἐσόπτρου per speculum, zum Unterschied von specula = Warte, Aussichtspunkt. Imago Dei ist im Geiste zu suchen. Dieses Bild muß auch umgewandelt werden in eandem imaginem (Dei). Transformamur de forma obscura in formam lucidam, quia et ipsa obscura est imago Dei; a deformi forma formosam transfertur in formam, de gloria in gloriam, de gloria creationis in gloriam iustificationis, de gloria fidei in gloriam speciei; de gloria, qua filii Dei sumus, in gloriam, qua similes ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est[2]. Nomine speculi imaginem voluit intelligi, ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspiciendum difficilem[3]. Aenigma est . . . obscura allegoria[4].

Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bedingen sich, ist ein erkenntnistheoretischer Grundsatz Augustins. An dieser Stelle ist er mit besonderer Schärfe ausgeprägt.

An anderer Stelle versteht der Kirchenvater unter speculum den Glauben. In dem Brief an die ungenannte Witwe[5] weist er zuerst scharf die Auffassung von einem körperlichen Sehen Gottes zurück. Nur der innere Mensch vermag Gott zu schauen, und zwar ist gemeint das wirkliche Schauen Gottes in der Ewigkeit und dann das Schauen Gottes per speculum; d. h. in der Zeit dieser irdischen Pilgerschaft per fidem, in qua utitur speculo et aenigmate.

Eine eigenartige Deutung enthält die Erklärung zu 1 Joh: Videbimus Deum sicuti est ist die Verheißung fürs ewige Leben: Facie ad faciem. Nunc totius laboris sui fructum parturit (sc. Ecclesia) gemendo, tunc paritura laetando; nunc parturit desiderando, tunc paritura cernendo; nunc parturit orando, tunc paritura laudando[6].

Die Ausführungen des hl. Augustinus bewegen sich immer in diesen beiden Gedankengängen: die Versicherung der einstigen Schau der Herrlichkeit Gottes; die Unmöglichkeit der leiblich-sinnlichen Schau. Erstere schließt sich gern an 1 Joh 3, 2 an. Visuri sumus quandam visionem . . . quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit (1 Kor 2, 9). Visionem quandam, visionem praecellentem omnes pulchritudines terrenas; . . . Tota vita christiani boni sanctum desiderium est. . . . Deus differendo extendit

[1] De trin. XV c. 8 n. 14.
[2] Ebd.
[3] Ebd. c. 9 n. 16.
[4] Ebd. c. 9 n. 15.
[5] Ep. 92 n. 3. 4.
[6] In Ev. Jo. tract. 101 n. 5.

desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem[1].

Einmal beruft sich Augustinus auf Athanasius, Gregor von Nazianz, Ambrosius, um zu zeigen, daß Jesus in der Seligpreisung Matth 5, 8 die Augen des Geistes gemeint und eine Verheißung für das ewige Leben gegeben habe[2]. Dafür müssen wir das Herz reinigen durch den Glauben an Jesus Christus: Illum aspectum aciemque purgemus, qua cernitur, quantum in hac vita licet, quid sit iustum, quid pium, quae sit sapientiae pulchritudo: quae quisquis cernit, praeponit longe omnium localium spatiorum plenitudini, et sentit, ut ista cernat, non per locorum spatia diffundi aciem mentis suae, sed incorporea potentia stabiliri[3]. Das jenseitige Schauen wird verglichen mit dem Schauen von abstrakten Begriffen, mit Ideen im platonischen Sinn.

Matth 5, 8 wird anderweitig noch erklärt: Est quod cogites, si vis videre Deum: Deus dilectio est. Qualem faciem habet dilectio? Qualem formam habet? Qualem staturam habet? Quales pedes habet? Quales manus habet? Nemo potest dicere. Habet tamen pedes: Nam ipsi ducunt ad Ecclesiam. Hände, die den Armen spenden usw. Non sunt membra distincta per loca, sed intellectu totum simul videt, qui habet caritatem. Das Schauen Gottes ist das Schauen der Liebe in der Seele, d. h. die werktätige Nächstenliebe, der in der Liebe formierte Glaube[4].

Die Erklärung der Schriftstellen der zweiten Gruppe, gleichsam die negative Kehrseite der bisher erwähnten, bringt keine wesentlich neuen Gesichtspunkte. Mit einer gewissen Schärfe betont Ep. 148 mit Berufung auf Hieronymus: Videre Deum, sicuti est in natura sua, oculus hominis non potest. Non solum homo, nec angeli, nec throni, nec potestates, nec dominationes, nec omne nomen, quod nominatur[5]. Doch möge noch eine Stelle erwähnt sein: Videri autem trinitas (divinitas lesen andere) humano visu nullo modo potest, sed eo visu videtur, quo iam qui vident, non homines, sed ultra homines sunt[6]. Da die Lesart schwankt, so ist nicht allzu starkes Gewicht darauf zu legen.

Das Resultat der gesamten Prüfung der Schrifttexte, die für Augustinus hätten Veranlassung geben können, eine unmittelbare natürliche Gotteserkenntnis zu erörtern, ist somit ein negatives, und zwar in dem Sinn, daß nirgends davon die Rede ist. Es wird überall nur eine Abwehrschranke aufgerichtet gegen anthropomorphistische Vorstellungen, die in der Heiligen Schrift eine Begründung suchen. Daneben besteht die Hauptaufgabe in der Sicherstellung, Begründung und Erklärung der Gottesschau als Grund und Inhalt der Seligkeit der Verklärten im Himmel; die natürliche Gotteserkenntnis wird nur erwähnt, um deren Unvollkommenheit im Vergleich zur jenseitigen darzutun. Als Weg und Vorbedingung erscheint der Glaube an Jesus

[1] In Ep. Jo. tract. 4 n. 5. 6.
[2] Ep. 148 n. 11 ff.
[3] C. Ep. Man. c. 42 n. 48.
[4] In Ep. Jo. tract. 7 n. 10.
[5] Ep. 148 c. 2 ff n. 10 ff.
[6] De trin. I c. 6 n. 11.

Christus, an die Autorität der Heiligen Schrift; inhaltlich ist es das Leben der Gottes- und Nächstenliebe, getragen von der Sehnsucht nach Vollendung in der vollkommenen Erkenntnis Gottes.

Das ist nun bedeutsam. Die Heilige Schrift ist für Augustinus eine hochheilige Autorität. Veranlassung, eine natürliche Intuition zu lehren, wäre gegeben gewesen; besonders die Stelle 1 Kor 13, 12 läßt eine weitere Erklärung einer solchen unmittelbaren Gotteserkenntnis erwarten. Nun kann man wohl einwenden: Die Verwendung von Schriftstellen und deren Erklärung legt den Rekurs auf den Glauben unmittelbar nahe. Das ist richtig; das Gotteswort verlangt Glauben, das kirchliche Lehramt heischt Gehorsam im Glauben. Aber der Bischof von Hippo pflegt in seinen Schriften die spekulativen Gedankengänge mit Bibelstellen zu stützen wie auch an die Exegese der Heiligen Schrift philosophische Erörterungen anzuknüpfen. Darum kann das Fehlen von Erklärungen einer unmittelbaren natürlichen Gotteserkenntnis, einer Intuition, wenn Augustinus eine solche lehren wollte, nicht als eine Selbstverständlichkeit hingenommen werden, zumal doch Intuition, Wesenserkenntnis, Gottesschau für die Zukunft der Ewigkeit in Aussicht gestellt wird. Die Unterschiede und sonstigen Beziehungen hätte er erörtert, so gut wie er von der unmöglichen Gottesschau mit leiblichen Augen usw. gesprochen hat.

7. Prüfung der von Hessen angeführten Beweisstellen.

Nun führt Hessen eine Fülle von Stellen an, aus denen er eine unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustinus erschließen will[1]. Videre und intelligere werden für einander gebraucht[2], dementsprechend auch visio und intellectus, intueri, mentis obtutus, comprehendere, mente cernere, per intelligentiam videre, aspectus interior. Die einzelnen Termini werden unter sich nicht unterschieden, und auch nicht, um die Gotteserkenntnis aus dem Glauben oder die natürliche oder die ewigselige voneinander zu trennen[3]. Als neue starke Ausdrücke treten auf: sapere, tangere, attingere, sentire Deum.

Zur Prüfung empfiehlt es sich zunächst zu sehen, wie die Gotteserkenntnis aus den Beweisen, also die natürliche, vermittelte Gotteserkenntnis, ausgedrückt ist. Schon die Erkenntnistheorie Augustins überhaupt ergibt die Gleichsetzung von intelligentia = cognitio = visio.

Die Beweisführung für das Dasein Gottes, die eine indirekte Gotteserkenntnis vermittelt, bestätigt diese Behauptung. Allenthalben werden die erwähnten Termini unterschiedslos für geistiges Erkennen überhaupt gebraucht. Ratio et veritas numeri omnibus rationantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere[4]. Die Sapientia = veritas, in qua cernitur

[1] Hessen U.G.S. 28 ff. Begr. S. 31. vgl. Kälin a. a. O. S. 73.
[2] Vergs. Sol. I c. 7 n. 14.
[3] Vergl. oben S. 29.
[4] De lib. arb. II c. 8 n. 20.

et tenetur summum bonum, ist der Gegenstand menschlicher Geistesarbeit[1]. In den Ausdrücken: Vera mente conspicere, cernere, regulas veritatis cernere, veritatem cernere, in veritate summum bonum cognoscere[2], ist wohl die Unmittelbarkeit und Gewißheit des Erkennens ausgedrückt. Aber das Objekt dieser Erkenntnis ist die immanente menschliche Wahrheit und Weisheit. Wenn Augustinus De lib. arb. II c. 9 n. 26 sagt: Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? so spricht er auch hier nicht von Gott; denn, wie nun dieses höchste Gut seinem Wesen nach auch zu bestimmen sei, darüber gehen die Meinungen der Menschen auseinander, so sehr sie einig sind in der Ansicht, in dem höchsten Gut beruhe auch das wahre Glück. Also ist in diesem Zusammenhang sapientia — veritas — summum bonum eine endliche, menschliche Größe[3].

Gebraucht nun die ganze dialektische Beweisführung äquivalent für die geistige Erkenntnis intelligentia = cognitio = visio, so schließt sie als Begründung für den Glauben mit dem Ergebnis, Gottes Dasein ist eine unbezweifelte Tatsache, die wir mit einer sicheren, wenn auch noch recht zarten Form der Erkenntnis berühren: Est enim Deus, et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror fide retinemus, sed etiam certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus[4]. Also die Gewißheit, die Wahrheit, die Sicherheit der wirklichen und absoluten (summe) Existenz Gottes, wie sie sich aus der Beweisführung ergeben hat, ist mit attingere ausgedrückt. Von einem Berühren Gottes kann keine Rede sein. Denn der ganze Beweisgang läßt keine Identifikation von veritas (sapientia) = Deus zu. Das ergibt sich schon aus der gestellten Alternative: Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est. Si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit sive non sit: Deum tamen esse negare non poteris. Also die veritas Deum esse, die in dem Beweisgang aufgezeigt ist, die wir in dürftiger Form berühren, ist nicht identisch mit Gott, mit der göttlichen Natur und Wesenheit[5].

Augustinus gebraucht den Terminus videre Deum mit großer Freiheit und durchaus nicht als Ausdruck für die unmittelbare Gotteserkenntnis. Ergo cum etiam Deus dignis animis notus non nisi per intelligentiam possit esse, cum tamen sit ipsa qua intelligitur mente praestantior; quippe qui creator eius atque auctor est[6]. Mit Bezug auf Röm 1, 20 sagt er: Per visibilia namque creaturae pervenisse eos dixit ad intelligentiam invisibilium creatoris[7]. An beiden Stellen ist die vermittelte Gotteserkenntnis gemeint, weil Gott der Urheber und Schöpfer des alle übrige Kreatur überragenden Menschengeistes ist, darum ist die Erkenntnis Gottes möglich. Das intellecta conspicere des hl. Paulus, von der mittelbaren Gotteserkenntnis gebraucht, deutet Augustinus als cognoscere, intelligere Deum.

[1] Ebd. II c. 9 n. 26.
[2] Ebd. II c. 10 n. 29 g. Schl.
[3] Vergl. Hessen G. B. S. 32.
[4] De lib. arb. II c. 15 n. 39.
[5] Ebd.
[6] De mor. Eccl. cath. I c. 12 n. 20.
[7] De spir. et lit. c. 12 n. 19, vgl. Conf. VII c. 17 n. 23.

Gewisse Philosophen, wird anderwärts ausgeführt, hätten die Möglichkeit, Gott zu erkennen gehabt. Röm 1, 20 sagt der hl. Paulus, daß auch die Heiden den Schöpfer durch das Geschöpf finden können. Das ist eine mittelbare, natürliche, durch die Werke der Schöpfung vermittelte Erkenntnis Gottes. Da wird nun mit besonderem Nachdruck gesagt: non dixit, quia non cognoverunt, d. h. Paulus sagt, sie erkannten ihn, aber ihr Geist verfinsterte sich, sie wurden Toren. Viderunt quo veniendum esset; sed ingrati ei, qui illis praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere quod viderunt, et facti superbi amiserunt quod videbant[1].

De doctr. christ. ist die dialektisch-philosophische Gotteserkenntnis ein Schauen Gottes genannt. Illi qui per intelligentiam pergunt videre quod Deus est[2].

Mit Bezug auf die Auferstehung sagt Augustinus: Objekt des Schauens kann sein der Glaube, der Gedanke, der Wille, ein Phantasiebild der Auferstehung, gleichviel ob man daran glaubt oder nicht; die Auferstehung Christi selbst kann man nicht schauen, sondern muß sie glauben; et tamen eam videre dicitur quodam mentis obtutu, d. h. dieses Sehen ist möglich durch den Glauben an die historischen Zeugnisse, nicht weil der Gegenstand des Glaubens, das Geglaubte, wirklich präsent wäre (rerum praesentia creditarum). Der Terminus videre ist sogar allgemein hier von unmittelbarer wie von vermittelter Erkenntnis gebraucht[3].

Damit ist gezeigt, daß videre Deum ganz und gar nicht etwa eindeutig auf die unmittelbare Gotteserkenntnis zu beziehen ist. Das gilt ebenso, wenn statt dessen interior oculus, aspectus interioris oculi gebraucht ist: Interiore oculo id est intelligentia videre[4]. Aspectus animae ratio est. Dem rechten und vollkommenen aspectus folgt die visio. Dieser aspectus wendet sich zunächst dem Glauben zu; iam aspectum sequitur ipsa visio Dei. Damit ist nicht die unmittelbare Gotteserkenntnis gemeint. Denn gleich hernach heißt es: Ipsa autem visio intellectus ille est, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur[5]. Das ist auch der Sinn einer Stelle in den Confessiones: Durch innerliche Stacheln triebst du mich an, daß ich keine Ruhe hatte, bis ich deiner durch innerliches Schauen gewiß wäre: donec mihi per interiorem aspectum certus esses[6].

Nun scheint freilich eine aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung entnommene Ausdrucksweise eine unmittelbare Gotteserkenntnis spezifisch zu bezeichnen: sapere, tangere, attingere, sentire Deum[7]. Die fraglichen Stellen sind mit einer einzigen Ausnahme (De gen. ad lit. V n. 34) in den Confessiones, in den Predigten über die Psalmen, im Traktat über das Johannesevangelium zu finden. Darf man in dem mystischen Ausströmen einer vor Dankbarkeit und

[1] In Ev. Jo. tract. 24.
[2] De doctr. christ. I c. 6/7 n. 6/7.
[3] Ep. 147 c. 3 n. 9, c. 4 n. 10.
[4] De quant. an. c. 14 n. 23.
[5] Solil. I c. 6 n. 13.
[6] Conf. VII c. 8 n. 12.
[7] Hessen U. G. S. 31 ff.

Lobpreis überquellenden Seele, in dem mystischen Urgrund des Johannesevangeliums, im rhetorischen Pathos die Ausdrücke eng nehmen und pressen und so als Grundlage verwerten für weittragende Behauptungen? Auf die Bedeutung des attingere im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis in De lib. arb. II 15 n. 39 wurde schon aufmerksam gemacht[1].

Aber selbst wenn man obiges Argument nicht gelten lassen wollte, also daß die mystisch-rhetorische Sprachweise einen Mangel an stringenter Beweiskraft einschließe, so ist darauf hinzuweisen, daß im 10. Kapitel des IX. Buches der Confessiones der betrachtende Geist stufenweise durch die Geschöpfe zur Seele und zur ewigen Wahrheit aufsteigt. Es ist eine rein religiöse Contemplation, die zu einem seltsam wundervollen Erlebnis führt: Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus, et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur[2]. Wie ist dieses Erlebnis zu deuten? Hertling übersetzt ictu cordis mit „Verzückung des Herzens". Höffding deutet solche Erlebnisse, auch das hier erwähnte, als Ekstase[3]. Wenn man Höffding ablehnen muß, weil die Deutung auf Ekstase im plotinischen Sinn unmöglich ist, so ist doch diese Stelle auszuscheiden als Beweis für die Behauptung einer unmittelbaren natürlichen Gotteserkenntnis. Sie ist ein Zeugnis für die mystisch-religiöse Intuition des hl. Augustinus. Außerdem wird man doch wohl eine außerordentliche Gnadenerleuchtung oder Gnadenberührung annehmen müssen.

Diese Auffassung bestätigt der Fortgang der Gedanken jener Stelle. Augustinus wünscht sich gänzliche Stille im Innern. Denn wenn jemand die Sprache der geschaffenen Dinge vernehmen könnte, dann würde alles, Erde, Luft, Himmel, Seele, Träume, die Schöpfungen der Phantasie, jedes Wort, jeder Gedanke, alles was vergeht, indem es geschieht, rufen: Nicht selbst haben wir uns gemacht. Der schuf uns vielmehr , der da bleibt in Ewigkeit (Ps 99, 3. 5). Wenn sie nach diesen Worten wiederum verstummten, weil auch sie das Ohr gerichtet haben auf ihren Schöpfer, und nun er allein spräche, nicht durch jene (d. h. geschaffenen) Dinge, so daß wir sein Wort hörten, nicht mit einer körperlichen Zunge, noch der Stimme eines Engels, noch durch den Schall aus der Wolke, noch durch Rätsel und Gleichnis, sondern so, daß wir ihn selbst hörten, den wir in allem lieben, ihn selbst ohne dies alles, wie wir uns jetzt ausgespannt und in reißendem Gedankenfluge die ewige, alles überdauernde Wahrheit berührt haben (sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem); wenn dies anhielte, und jedes andere, so ganz andersartige Schauen verschwände, und diese eine Wahrheit den Beschauer entrückte und an

[1] Vergl. S. 38.

[2] Conf. IX c. 10 n. 24.

[3] Höffding, Erlebnis und Deutung (Stuttgart 1923) S. 46/49. Ebenso Nörregaard a. a. O. S. 63 und 95/96.

sich zöge und in innerliche Freuden versenkte und somit das ewige Leben wäre, wie jener Augenblick höchster Erkenntnis, dem wir entgegengeseufzt haben, das wäre dann das ewige Leben[1].

Augustinus wünscht, es möchte Gott allein und unmittelbar sprechen, so daß sie (d. h. er und seine Mutter) ihn auch unmittelbar hören könnten, eine Unmittelbarkeit, von der sie eben in dem oben geschilderten Erlebnis des attigimus aeternam sapientiam einen wenn auch kurzen Beweis erlangt hatten, einen Vorgeschmack dessen, was in seiner Dauer (si continuetur hoc) das ewige Leben sein muß. In dem genannten Kapitel ist Deus veritas = sapientia. Das unmittelbare Schauen Gottes ist das Wesen der jenseitigen Seligkeit. Da Augustinus dasselbe als wesensverschieden von aller diesseitigen Gotteserkenntnis darstellt, so kann es sich im vorliegenden Fall nur um ein mystisches, außerordentliches Erlebnis handeln, nicht um eine natürliche, intuitive Gotteserkenntnis. Im Gegensatz zu letzterer ist dann das attigimus aeternam sapientiam etwas von jeder natürlichen Gotteserkenntnis Verschiedenes, eine antizipierte visio beatifica, zwar kurz und vorübergehend, aber so beschaffen, daß ihre Dauer die ewige Seligkeit wäre. Damit entfällt auch diese Stelle als Beweisgrund für eine unmittelbare Gotteserkenntnis durch Intuition.

Conf. X c 27 n. 38[2] zwingt wiederum nicht zur Annahme einer unmittelbaren Gotteserkenntnis, wird vielmehr als Wirkung der göttlichen Gnade im Bekehrungsprozeß zu deuten sein.

Die stärkste Beweiskraft für die unmittelbare Gotteserkenntnis scheint die Erklärung des Johannesevangeliums zu enthalten in Tractat 20 n. 11. Es ist die Erklärung zu Joh 5, 19. Zunächst wird das Verhältnis von Vater und Sohn erörtert: Suche eine Trennung im Vater und Sohn, du findest keine. Sed si assurrexisti, tunc non invenis, si aliquid supra mentem tuam tetigisti, tunc non invenis (nämlich separationem). Denn wenn du in dem hängen bleibst, was dir der irrende Geist vorgaukelt, dann redest du mit deinen Bildern, nicht mit dem Worte Gottes; es täuschen dich deine (aus der Sinnenwelt entnommenen) Bilder. Transcende et corpus et sape animum, transcende et animum, et sape Deum; non tangis Deum, nisi et animum transieris: quanto minus tangis, si in carne manseris? Illi ergo qui sapiunt carnem, quam longe sunt a sapiendo quod Deus est? . . . . Tu, si in animo es, in medio es; si infra attendis, corpus est; si supra attendis, Deus est. Attolle te a corpore, transi etiam te[3].

Es muß zugestanden werden, daß bildlich an eine Intuition gedacht werden kann, jedoch ein Zwang liegt nicht vor. Man kann diesem Text volle Gerechtigkeit zuteil werden lassen mit der Deutung: Gott ist am wenigsten zu finden im Reiche des sinnlichen Lebens — der ununterbrochene Kampf Augustins gegen die entwürdigende Vermenschlichung Gottes —; er ist auch nicht zu finden im Reiche des

[1] Conf. IX c. 10 n. 25.
[2] Hessen U. G. S. 32 Anm. 5.
[3] In Ev. Jo. tract. 20 n. 11.

Menschengeistes, sondern darüber. Im folgenden wird ohnehin der wahre und unsichtbare Gott den sichtbaren Göttern gegenübergestellt. Sie, die Heiden, zeigen, was man sieht; wir verehren, was man nicht sieht. Wir können Gott nur zeigen denen, die wie wir noch andere Augen haben, um ihn zu sehen, nämlich die von Gott gereinigten Augen des Geistes. . . . Ich ging über mich hinaus, um ihn zu erreichen (ut illum tangerem); nemo eum tangit, nisi qui se transierit. Nun wird dieses transire erklärend ausgeführt; es ist der Aufstieg vom Sichtbar-Körperlichen zum Geistigen, vom Veränderlich-Zeitlichen zum Ewigen[1]. Transcendit carnem (i. e. Iohannes Evangelista), transcendit terram, quam calcabat; transcendit maria, quae videbat; transcendit aerem, ubi alites volitant; transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit omnes spiritus qui non videntur, transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui. . . Quo pervenit, quid vidit? In principio erat Verbum. . .[2] Man wird zugestehen müssen, daß hier von einer Intuition nicht die Rede sein kann. So wenig aber darf man beim Zusammenhang der ganzen Stelle die obigen Wendungen auf eine unmittelbare Gotteserkenntnis deuten.

Die Wendungen in der Psalmenerklärung[3] tragen den gleichen rhetorisch-mystischen Sinn.

An einer anderen Stelle gebraucht Augustinus auch die Wendung: Pia mente sentire[4]. Der Zusammenhang ist folgender: Die göttliche Natur ist wesensverschieden von allem Geschöpflichen und Geschaffenen. Gleichwohl ist uns der Schöpfer näher als die übrigen Geschöpfe, „in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir" (Act. 17, 28). Unser Geist ist jedoch außerstande, in den Gedanken selbst, nach denen die Dinge gemacht sind, diese in Gott zu schauen, um damit ihre Zahl, ihre Größe und Beschaffenheit zu erkennen, wenn wir sie nicht auch durch die leiblichen Sinne sehen würden. Die Gedanken sind unseren körperlichen Sinnen entrückt. Ex quo fit ut maior ad illa invenienda sit labor, quam ad illum a quo facta sunt, cum sit incomparabili felicitate praestantius illum ex quantulacumque particula pia mente sentire, quam illa universa comprehendere. Deswegen werden in Sap. 13 jene getadelt, die aus der sichtbaren Schöpfung Gott nicht erkannten. Ignota enim sunt fundamenta terrae oculis nostris, et qui fundavit terram, propinquat mentibus nostris. Beachtet man den Zusammenhang, so dürfte es wohl schwer sein, dem sentire Deum den Sinn einer Intuition Gottes beizulegen. Das gleiche gilt auch von der letzten Stelle: De civ. Dei VIII c. 4: Si enim homo ita creatus est, ut per id quod in eo praecellit, attingat illud quod cuncta praecellit, id est unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis omnia sunt secura; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia[5]. Wie wenig die Ausdrücke zu

[1] Ebd. n. 12.
[2] Ebd. n. 13.
[3] En. in Ps. 41 n. 10.
[4] De gen. ad lit. V c. 16 n. 34.
[5] De civ. Dei VIII. c. 4 g. Schluß.

pressen sind, mag noch ein Hinweis auf Conf. XIII c. 22 n. 32 zeigen: et doces eum iam capacem videre trinitatem unitatis et unitatem trinitatis[1]. Eine unmittelbare Schau dieses Geheimnisses, eine Intuition der Trinität mag nicht wohl behauptet werden.

Die Prüfung der Terminologie ergibt soweit keinen einzigen sicheren Anhaltspunkt, von einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes zu reden; nicht eine Wendung, nicht ein Ausdruck, der eine Deutung auf Intuition notwendig machte und anders nicht sinnvoll zu erklären wäre. Auch der sinnvolle Zusammenhang ist der fraglichen Deutung nicht günstig, ja macht sie vielmehr unmöglich, zum mindesten unwahrscheinlich. Damit verlieren eine Reihe von Beweisstellen für Hessen ihre Kraft[2].

Nunmehr obliegt eine Prüfung der sonst noch verfügbaren Stellen aus den Schriften Augustins, mit denen eine intuitive Gotteserkenntnis bewiesen werden soll[3].

De lib. arb. II c. 12 n. 33 ist die Rede von der Existenz der incommutabilis veritas, die alles unveränderlich Wahre in sich schließt, die für alle das unveränderlich Wahre Schauenden gleich ist. Alles aber, was ohne Unterschied allen Denkenden und Erkennenden gegenwärtig ist, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Wie die Sinneswahrnehmungen allen gemeinsam und gleich sind, sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus (also die geistigen Anschauungsinhalte, weil die Vernunft sich selbst erkennt) nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam. Wenn man die in dem stufenweise aufgebauten Gottesbeweise erreichte allgemeine Wahrheit mit Gott identifizieren wollte, dann kann man von Gott-schauen reden. Die Voraussetzung muß in einem anderen Zusammenhang geprüft werden. Jedenfalls steht die Stelle im Zusammenhang mit dem Gottesbeweis; ist darum für die unmittelbare Gotteserkenntnis nicht beweiskräftig.

De lib. arb. II c. 16 n. 42 heißt es von der göttlichen Weisheit: Iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit et de ipso secretario veritatis; quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem, quam fortior saniorque repetas. Man muß auch in dieser Stelle erst die Identifikation von sempiternus numerus (wie er der Schöpfung und den Kunstwerken zugrunde liegt) mit sapientia = Deus vornehmen, um eine unmittelbare Wahrnehmung Gottes behaupten zu können. Außerdem wird die Abstraktion der Zahlengesetzlichkeit aus Natur und Kunst zu besonderer Vorsicht mahnen.

In De trin. XV c. 6 n. 10 muß der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden wohl beachtet werden. Quis itaque disputandi modus, quaenam tandem intelligendi vis atque potentia, quae vivacitas rationis,

[1] Conf. XIII c. 22 n. 32.

[2] Vgl. Hessen U. G. S. 31—34. Die Beachtung des ganzen Zusammenhangs hätte Hessen vorsichtiger machen müssen. [3] Vgl. Hessen S. 28 ff.

quae acies cogitationis ostendet, ut alia iam taceam, hoc unum quod sapientia dicitur Deus quomodo sit trinitas? Neque enim, sicut nos de illo percipimus sapientiam, ita Deus de aliquo, sed sua ipse est sapientia, quia non est aliud sapientia eius, aliud essentia, cui hoc est esse quod sapientem esse (n. 9). Wie empfangen wir die Kunde von dieser Weisheit, wie nehmen wir sie wahr? Einmal durch Erleuchtung; aber auch durch die Betrachtung der sichtbaren Welt mit ihren Gesetzen, durch die Einkehr in unseren Geist, wo das in der äußeren Welt Erkannte sich als unabänderliche und ewige Wahrheit erweist. Gott erkennt sie in sich selbst, unmittelbar, weil bei ihm Sein und Erkennen zusammenfallen. Die drei göttlichen Personen sind sapientia una, unus Deus, una essentia. Diese im Glauben erfaßte Wahrheit findet ihre (analogische) Begründung durch das Denken. Das ist der Inhalt von VIII: Ibi quippe, ut potuimus, disputando erigere tentavimus mentis intentionem ad intelligendam illam praestantissimam immutabilemque naturam, quod nostra mens non est. Quam tamen sic intuebamur, ut nec longe a nobis esset et supra nos esset, non loco, sed ipsa sui venerabili mirabilique praestantia, ita ut apud nos esse suo praesenti lumine videretur (n. 10). Weil wir aber, so heißt es im VIII. Buch, die Ewigkeit und Gleichheit und Einheit der Dreifaltigkeit soweit zu erkennen wünschen (quantum datur intelligere cupimus), so müssen wir, um zu erkennen, glauben[1]. Dann folgt (XV c. 6 n. 10) der Nachweis der Trinität im Menschen: memoria, intelligentia, voluntas; oder amans, amatum, amor. Dann fährt der Rückblick auf die Erörterung weiter: Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberat obtutum, et ei nondum posse obtemperari nostrae mentis quodammodo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo, ad imaginem Dei (Gen 1, 27) velut familiariorem considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque reflexímus. Nun wird wohl die günstigste Interpretation obige Stelle im Sinne von sapientia = Deus deuten können. Der klare Hinweis auf den Glauben, die offenkundige Bezugnahme auf die Trinität wird dieses Zugeständnis entwerten. Der Text ist als Beweisstelle für Intuition nicht zu gebrauchen.

Conf. VII c. 10 n. 16 ist unmöglich auf unmittelbare natürliche Gotteserkenntnis zu deuten, wohl aber auf mystisch-religiöse[2]. Der Bilderreichtum der Sprache mit Verwendung von Allegorien aus der Hl. Schrift, dann der naheliegende Gedanke an übernatürliche Gnadenerleuchtung, durch die der Gottsucher in den Schoß des Christentums geführt wurde, nehmen der Stelle die Beweiskraft für natürliche Intuition.

De lib. arb. II c. 13 n. 36 gehört dem schon öfter erwähnten Gottesbeweis an. Damit sie für die Intuition verwendbar und beweiskräftig sein soll, muß die Gleichsetzung von veritas = summum bonum = sapientia vollzogen werden.

[1] De trin. VIII c. 5 n. 8.

[2] Nörregaard a. a. O. S. 63 ff. deutet Augustins Erlebnis mit Berufung auf Harnack als ekstatische Vision.

C. ep. Man. c. 2 n. 2 ist gegen die Manichäer gerichtet. Deren Rationalismus verkennt die Mühe, die Wahrheit zu finden und festzuhalten; die Schwierigkeit, vor Irrtümern sich zu bewahren, die sinnlichen Trugbilder zu überwinden mit ruhiger Klarheit (serenitas). Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum: non istum quem vos colitis coelesti corpore, oculis carneis et hominum et pecorum fulgentem atque radiantem, sed illum de quo scriptum est etc. (Mal 4, 2; Joh 1, 9.) Die Polemik gegen die sinnlich-anthropomorphistische Gottesauffassung einerseits und rationalistische Auflösung der Offenbarung anderseits nimmt auch dieser Stelle die Beweiskraft; wozu noch die Beziehung auf Christus, die Sonne, mit Berufung auf Joh 1, 8 kommt, sodaß man eine Intuition nicht begründen kann.

De util. cred. c. 2 n. 4 und c. 13 n. 28 sind in diesem Zusammenhang bedeutungslos.

Diese Stellen sind die Kronzeugen für die von Hessen behauptete unmittelbare Gotteserkennntnis beim hl. Augustinus[1]. Man wird zugestehen müssen, daß keine einzige in dem angeführten Sinn klar und einwandfrei zu bezeugen vermag, Augustinus habe eine unmittelbare intuitive Erkennntnis Gottes gelehrt. Es ist zuviel behauptet, wenn Hessen sagt: Der Bischof von Hippo habe „klar und unzweideutig" diese Intuition gelehrt[2].

Weitere Stellen noch anzuführen aus dem Schrifttum des Kirchenvaters ist zwecklos. Nur auf die schon erörterte Stelle aus der Erklärung des Johannesevangeliums[3] mag noch einmal hingewiesen werden in diesem Zusammenhang. Die Philosophen sind wohl Heiden gewesen; sie erkannten den Schöpfer-Gott aus der Schöpfung, weil er nach Röm 1, 20 aus dem Sichtbar-Gewordenen erkannt werden kann. Und sie haben ihn erkannt; aber in ihrem Hochmut haben sie die Erkenntnis wieder verloren, die Erkenntnis, daß durch das Wort Gottes alles geworden ist. Also haben sie Christus von ferne gesehen. Durch ihn, durch sein hl. Kreuz hätten sie wie auf einem Schiff zu Gott gelangen können; denn wir sind von ihm durch die Welt wie durch ein Meer getrennt. Christus ist der Weg über dieses Meer; sein Kreuz das Schiff, das uns an unser Ziel bringt[4]. Die Gotteserkenntnis dieser Heiden ist videre Deum, jedoch eine vermittelte durch die Geschöpfe, eine natürliche, aber keine intuitive.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung ist festzustellen: Bei ganz vorsichtiger Prüfung und zurückhaltender Beurteilung läßt sich aus den Schriften des hl. Augustinus kein Beweis erbringen für eine natürliche unmittelbare Gotteserkenntnis, für ein Schauen Gottes, Intuition. Die angeführten Stellen sind nicht eindeutig und darum nicht beweiskräftig.

[1] Hessen U. G. S. 28/29. [2] Ebd. S. 34.
[3] In Ev. Jo. tract 2 n. 4; siehe oben S. 48.
[4] Vgl. De spir. et lit. c. 12 n. 9.

8. *Augustinische Gotteserkenntnis und neuplatonische Religionsphilosophie.*

Nun liegt die Frage nahe, ob nicht doch Intuition als Erkenntnisweg zu Gott angenommen werden muß, weil Augustinus als Schüler Plotins philosophisch abhängig ist vom Neuplatonismus. Dessen Erkenntnislehre ist ja am tiefsten in das Augustinische Denken eingedrungen. Jedenfalls müßte sich dann in den Jugendschriften eine intuitive Gotteserkenntnis als natürlicher Vernunftweg zu Gott feststellen lassen. Ohne den Begriff des unmittelbaren Gottschauens näher zu erklären, hat Nörregaard[1] die fraglichen Stellen aus den philosophischen Schriften zusammengestellt. De beata vita n. 35 erklärt Augustinus in Rect. I c. 2: die perfecta cognitio Dei, in der allein das selige Leben bestehen kann, hoc est qua homini maior esse non potest, ist erst im jenseitigen Leben zu erhoffen. De ord. I c. 8 n. 23: Dei facies, die wir zu schauen verlangen, ist die Wahrheit (veritas). II c. 2 n. 7: Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria? Intueri Deum steht hier im Gegensatz zu memoria, bedeutet also nicht mehr als die ununterbrochene, sichere, allzeit gegenwärtige Erkenntnis Gottes. II c. 19 n. 51 ist dem Zusammenhang nach auf die visio beatifica zu beziehen. Sol. I c. 1 n. 6: tu ipse me munda et fac idoneum ad videndum te, ist reichlich unbestimmt. I c. 6 n. 12 und c. 7 n. 14 erklärt Augustinus selbst videre = intelligere.

In diesen und ähnlichen Äußerungen findet sich günstigstenfalls ein unmittelbares Schauen der Wahrheit, der Schönheit Gottes, gewiß neuplatonische Anklänge, jedoch zu unbestimmt, um aus ihnen eine intuitive Gotteserkenntnis folgern zu können.

Könnte nicht doch aus der Abhängigkeit vom Neuplatonismus eine Intuition Gottes gefolgert werden müssen in dem Sinne, daß der Glaube an den dreieinigen Gott, mit dem Augustinus die monistische Einheit von Gott und Seele wohl gesprengt hat, gleichwohl eine so innige Verbindung von Gott und Seele nahelegt, ein so enges metaphysisches Verhältnis, daß aus der ontologischen Beziehung auch eine unmittelbare Gotteserkenntnis sich von selbst ergeben müßte? Dann müßten die Augustinischen Texte aus diesem Grunde gedeutet werden als Beweis für die unmittelbare Gotteserkenntnis[2].

Nun ist nicht zu leugnen, daß Augustinus oft und stark das innige Verhältnis von Gott und Seele betont; aber nicht weniger klar und bestimmt als Kreaturverhältnis: animam vero ab ipso Deo factam[3]: Id ipsum quo diligimus Deum, et quo inhaeremus Deo, id est animam atque mentem creaturam esse. Zwar überragt der Geist des Menschen, mit dem er Gott erkennt, alle übrige Kreatur; er selbst ist aber ebenso von Gott geschaffen. Verendum erat ne animus humanus, eo quod inter invisibilia et intelligibilia numeratur, eiusdem se naturae

[1] A. a. O. S. 204. vergl. S. 192. [2] Hessen U. G. S. 26/27.
[3] De quant. an. c. 2 n. 3; vgl. Solil. I c. 1 n. 2.

esse arbitraretur, cuius est ipse qui creavit; fit enim Dei similis quantum datum est, dum illustrandum illi atque illuminandum se subiicit. Et si maxime ei propinquat subiectione ista qua similis fit, longe ab eo fiat necesse est audacia qua vult esse similior. Damit ist doch scharf genug die Grenzlinie zwischen Gott und Menschengeist gezogen[1]. Auch in der bei Hessen angeführten Stelle 83 Quaest. qu. 46 n. 2 ist bei aller Überlegenheit des Menschengeistes über die gesamte Kreatur nicht deren Erschaffung durch Gott zu übersehen. Creaturam universam neque consubstantialem Deo neque coaeternam fas est dicere aut credere[2]. Auch das Licht der Seele, incorporea qualis in anima est, ist geschaffen[3]. Die Weisheit im Menschen ist geschaffen von derselben Weisheit, durch die alles geschaffen ist. Et spiritalis creatura lumen (est) durch das Geschaffensein verschieden von Gott[4]. De gen. ad lit. V. c. 16 n. 34 sagt Augustinus: Quamvis, inquam, illa substantia ineffabilis sit, nec dici utcumque homini per hominem possit nisi usurpatis quibusdam locorum ac temporum verbis, cum sit ante omnia tempora et ante omnes locos: tamen propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt. In illo enim vivimus et movemur et sumus (Act. 17, 28). Istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt. Damit ist jedoch nur eine relativ größere Nähe behauptet. Der Schöpfer steht uns näher als die Geschöpfe, soweit und weil sie nicht teilhaben an der Geistnatur, sondern der stofflichen Natur angehören. Geist und Materie sind metaphysisch wesensverschieden. Der Geist im Menschen ist getrennt vom körperlichen durch diesen Wesensunterschied, also wesensverwandt mit Gott; und doch trennt ihn auch von Gott ein anderer, ontogenetischer Wesensunterschied: die Kreatürlichkeit; der Mensch ist Geschöpf, Gott der Schöpfer[5].

Wie soll aber rein aus der Tatsache der innigeren Verwandtschaft des Menschengeistes mit Gott schon ein Schauen Gottes, eine intuitive Erkenntnis des göttlichen Wesens sich ergeben? Warum soll eine relativ größere Nähe, eine ontologische Größe und Beziehung nun auch eine erkenntnistheoretische Folge, das unmittelbare Schauen begründen, wo doch das Grundverhältnis, die Kreatürlichkeit, nicht geändert wird? „Der Satz Augustins, daß Gott uns näher ist, als irgend ein Teilchen der Welt, hat zur Voraussetzung eine Vergleichung der Nähe Gottes zu uns mit der Nähe der Welt zu uns; nicht, wie Hessen ihn mißversteht, eine Vergleichung der Nähe Gottes in uns und zu uns mit der Nähe Gottes in und zu der Welt"[6].

Somit ist aus der von Augustinus betonten Innerlichkeit Gottes in uns eine intuitive Gotteserkenntnis nicht herzuleiten. Das Beziehungsverhältnis Gott—Seele ist nicht so, daß jene Annahme sich mit Folgerichtigkeit daraus ergeben müßte.

[1] De mor. eccl. cath. I c. 12 n. 20; vgl. De quant. an. c. 34 n. 77.
[2] De gen. ad lit. imp. c. 1 n. 2.
[3] Ebd. c. 5 n. 20; vergl. Grabmann, Wahrheitserkenntnis S. 22.
[4] De trin. VII c. 3 n. 4. 6; vgl. De gen. ad lit. VIII c. 18 n. 37.
[5] Vergl. Nörregaard a. a. O. S. 183/84. [6] Przywara R. B. 247 f.

Nunmehr kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht aus der die Erkenntnis bedingenden Erleuchtung und Reinigung der Seele die Intuition gefolgert werden muß.

Was zunächst die Erleuchtung betrifft, so ist sie bei Plotin ein notwendiger Prozeß, bei Augustinus dagegen ein Geschenk des gütigen Gottes. Denn, liegt die Möglichkeit der Gotteserkenntnis auch in dem Geist des Menschen begründet, die wirkliche kommt nur zustande durch die Erleuchtung. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae . . . pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te[1]. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent, omnia[2]. Rationales mentes . . . non habent veram lucem suam[3]. Nulla quippe creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a seipsa illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur[4].

Die Auffassung Augustins von der Gnade muß von vornherein die Vermutung nahelegen, daß die Erleuchtung des Menschengeistes, durch welche die Gotteserkenntnis bedingt ist, Gnadencharakter trägt, jedenfalls beim empirischen Menschen. In der Frage der Erleuchtung ist Augustinus ja nicht nur vom Neuplatonismus abhängig, sondern ebenso von der Hl. Schrift, wenn sich auch nicht oder nur schwer feststellen lassen wird, „wieweit die Hl. Schrift die augustinische Lichttheorie bedingt hat"[5]. Hessen selbst anerkennt, daß der Kirchenlehrer „vom geistigen Lichte auch im Sinne der Gnadenerleuchtung" spricht[6]. Und daraus ergeben sich die schwersten Bedenken gegen die Begründung der intuitiven Gotteserkenntnis durch Hessen. Es ist nicht zu entscheiden, wo und wieweit der doctor gratiae von der natürlichen Erleuchtung als Erkenntnisfaktor ganz allgemein und von der Gnadenerleuchtung in der Gotteserkenntnis im besonderen redet.

Denn Intuition soll im Sinne Hessens doch eine natürliche, unmittelbare Gotteserkenntnis sein; damit wäre übernatürliche Gnadenerleuchtung nicht vereinbar. Sicher ist, daß nach Augustinus die Erleuchtung einen Wesensfaktor ganz allgemein für jegliche Erkenntnis bildet[7]. Diese ist natürlichen Charakters, sodaß man sagen darf, daß die Gotteserkenntnis der Heiden, wie sie Röm. 1, 20 und Sap. 13, 1 ff. gelehrt wird, also die durch die sichtbare Welt vermittelte, durch natürliche Erleuchtung zustande kommt. Man wird sie nicht als Gnadentätigkeit übernatürlichen Ursprungs ansprechen dürfen[8].

---

[1] Solil. I c. 1 n. 2. [2] Solil. I c. 1 n. 3.
[3] De gen. ad lit. V c. 13 n. 30. [4] In Ps. 118 serm. 23 n. 1.
[5] Hessen Begr. S. 70 Anm. 1; vergl. Grabmann, Wahrheitserkenntnis S. 22/23. [6] Hessen Begr. S. 69/70. [7] Ebendort S. 62 ff.
[8] Auch Graß vertritt die Ansicht, daß die Erkenntnis schlechthin nicht in höhere Sphäre übertragen werde. (Graß, Das schauende Erkennen bei Augustinus. Diss. [Freiburg 1922] S. 124).

Bedenkt man nun die Sprache des Heiligen, so taucht der Zweifel
f, ob nicht die Gotteserkenntnis, wie sie dem Christen eignet,
wirkt ist durch Gnadenerleuchtung. Wenn die Bösen durch ihre
huld das erleuchtende Licht ausgelöscht haben, dann können sie
nicht so ohne weiteres von sich aus wieder neu entzünden[1].
ugustinus war durchdrungen von der Gedankenwelt der Hl. Schrift,
sonders des hl. Paulus, hier der iustificatio per fidem. Dann eignet
r Erleuchtung, durch welche die Gotteserkenntnis des Christen zu-
ande kommt, ein wesentlich anderer Charakter als der Gottes-
kennntnis der Heiden per creaturas. Auch sie werden erleuchtet;
nst könnten sie überhaupt nicht zur Gotteserkenntnis gelangen.
n sie haltbar und siegreich zu machen, bedarf es einer anders
arteten, übernatürlichen Gnadenerleuchtung und Reinigung des
erzens. Dann ist aber nicht einzusehen, wie die Theorie der Er-
uchtung überhaupt von sich aus eine intuitive Gotteserkenntnis
s natürliches Vermögen und natürliche Tätigkeit, als unmittelbares
hauen Gottes begründen könnte.

Die eigene religiöse Entwicklung des Bischofs von Hippo ist der
ste Beweis für die Richtigkeit dieser These. Das Dasein Gottes
and ihm immer fest, er erkannte Gott, sah ihn von ferne. Erst
r Glaube an die Autorität der Kirche erschloß ihm die tiefere und
here Erkenntnis. Die Confessiones sind das Magnifikat auf das
irken der göttlichen Gnade.

Aus der Erleuchtungstheorie muß also die
nmittelbare Gotteserkenntnis nicht gefolgert
erden.

Mit der Erleuchtung ist ein anderer Faktor der Gotteserkenntnis
esensnotwendig verbunden: Die Reinigung des Herzens. Diese
orderung bei Platon-Plotin entspringt deren Feindseligkeit gegen die
aterie. Dem gegenüber betont Augustinus die Güte alles Geschaffe-
n[2]. Darum kennt er auch eine völlige Entselbstung, eine Drangabe
s Eigenbewußtseins in der höchsten Ekstase, in der die Vereinigung
t der Gottheit erfolgt, nicht.

Die Reinigung der Seele ist für die Erkenntnis der Wahrheit
esensnotwendig. Erfolglos wäre dieses Streben (appetitio intel-
endi ea quae vere summeque sunt) ohne ein gereinigtes Auge der
ele (ne frustra et temere aspiciat et prave videat). Die diese Be-
ngung nicht erfüllen wollen, ita illa luce reverberantur veritatis, ut
n solum nihil boni sed etiam mali plurimum in ea putent esse,
que ab ea nomen veritatis abiudicent, et cum quadam libidine et
luptate miserabili in suas tenebras . . . refugiant[3].

Noch grundlegender ist der Unterschied vom Neuplatonismus,
sofern bei Augustinus diese Reinigung der Seele mit dem Glauben
ginnt[4]. Sie betätigt sich und wirkt sich aus in der Nächstenliebe.
uam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi navi-

[1] Hessen Begr. S 70. Dort auch die Berufung auf Mausbach (Ethik II
80). [2] Z. B. De gen. ad lit. III c. 24 n. 36; vgl. Mausbach Ethik I 161 f.
[3] De quant. an. c. 33 n. 75. [4] Vgl. S. 23 f. 28 f.

gationem ad patriam esse arbitremur. Non enim ad deum, qui ubique praesens est, locis movemur, sed bono studio bonisque moribus[1]. Diese Reinigung ist ein Werk der Gnade. Darum muß auch die Gotteserkenntnis, die durch sie und die Erleuchtung wesentlich bedingt ist, ein Werk der Gnade sein. Die Heiden haben eben deshalb die Gotteserkenntnis verloren, weil ihnen diese Reinigung ohne Gnade nicht möglich ist.

Damit ist der Nachweis erbracht, daß eine Nachwirkung der neuplatonischen Philosophie in der Erkenntnistheorie eine unmittelbare Gotteserkenntnis nicht anregen konnte.

Hessen hat mit Recht die bei den Menschen in so verschiedenem Grade vorhandene Gotteserkenntnis als durch den Stand der sittlichen Verfassung bedingt erkannt[2]. Aber eben diese Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von der sittlichen Verfassung ist ein weiterer Grund, nicht von einer natürlichen Intuition zu reden, weil das sittliche Leben ein Werk göttlicher Gnadenhilfe ist, entsprungen dem Glauben an Jesus Christus, betätigt in der Gottes- und Nächstenliebe.

Nochmals darf hingewiesen werden auf das selbsteigene Erleben des Heiligen. Ergreifend schildert er den Kampf zwischen Natur und Gnade in den Confessiones[3]. An diesen Wegstationen und Wendepunkten kam ihm die Gnadenführung Gottes durch Erleuchtung und belebende Kraft für den sittlichen Fortschritt besonders lebhaft zum Bewußtsein.

Er selbst belehrt uns, wie die Hl. Schrift ihm Mahnung und Antrieb war, wie das Wort Gottes in ihm wachsende Erkenntnis schuf, von deren Licht geblendet er den Blick abwenden mußte[4].

Zusammenfassend muß nun das Ergebnis der bisherigen Untersuchung dahin formuliert werden:

1. Die natürliche Erkenntnis Gottes spielt bei Augustinus eine untergeordnete Rolle gegenüber der Gotteserkenntnis aus dem Glauben. Diese, durch Erleuchtung und Reinigung als göttliche Gnadenwirkung entstanden, ist eine übernatürliche.

2. Die natürliche Gotteserkenntnis ist eine vermittelte, indirekte, gewonnen aus der Betrachtung der Schöpfung um uns oder durch Erkenntnis der Gesetze und Eigenschaften des menschlichen Geistes. Letzterer Weg ist der eigentliche Augustinische Gottesbeweis. Eine unvermittelte, direkte Erkenntnis durch Schauen[5], eine natürliche Intuition im Sinne Hessens ist nicht zu erweisen. Also ein natürliches, allen Menschen zukommendes Vermögen, Gott ohne Vermitt-

[1] De doctr. christ. I c. 10 n. 10; vgl. De quant. an. c. 33 n. 70/77.
[2] Hessen U. G. S. 42/43.
[3] Conf. VII c. 10 n. 16; c. 17 n. 23.
[4] Vergl. De trin. VIII c. 2 n. 3.
[5] Nörregaard a. a. O. S. 223/4 meint: in den Jugendschriften, also unter dem Einfluß des Neuplatonismus, habe Augustinus mit der Möglichkeit eines vollkommenen Schauens im Diesseits gerechnet, indes er später die Ansicht festgehalten habe, daß man erst im Jenseits zur vollkommenen Gotteserkenntnis gelange.

ng von Gedanken, Begriffen, von geistigen Kräften, ohne Zwischen-
ied zwischen menschlicher Erkenntniskraft und göttlicher Wesenheit
ı erkennen, ist nicht anzunehmen. Selbst wenn, wie Hessen meint,
e Erkenntnis der geschöpflichen Dinge nur psychologische Veran-
ssung, nicht logische Grundlage für die Erkenntnis Gottes wäre[1],
› wäre damit auch keine Unmittelbarkeit im behaupteten Sinn
ɛgeben. Es ist aber kaum anzunehmen, daß Augustinus die
l. Schrift, besonders den hl. Paulus, so entwertet hätte um seiner
hilosophischen Erkenntnislehre willen.

9. *Gott als veritas (sapientia).*

Es obliegt noch eine wichtige Erörterung: Muß nicht aus der
äufigen Gleichsetzung von sapientia, veritas = Deus bei Augustinus
ie Intuition gefolgert werden? Die Beantwortung dieser Frage, die
nigemale aufgetaucht ist[2], führt zum Schluß der Untersuchung.

Die Erkenntnis erlangt nach Augustinus ihren Wert und ihre
icherheit aus den Tatsachen des Bewußtseins. Durch seine eigene
ernunft gewinnt der Mensch die Erkenntnis seines eigenen Geistes.
ort findet nach einer oft wiederkehrenden Versicherung der Mensch
as Ebenbild Gottes, Gen 1, 26. Qui fecisti hominem ad imaginem
t similitudinem tuam, quod qui se ipse novit agnoscit[3].

Der innere Mensch trägt Gottes Bild und Gleichnis dort, wo seine
ernunft und seine Erkenntniskraft (ratio et intellectus) sich finden[4].
ie vernünftige und erkenntnisfähige Natur gründet in der Tatsache,
aß der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist.
on enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere[5].

Man kann von den Geschöpfen in verschiedener Weise sagen, daß
e Gott ähnlich sind: die einen geschaffen nach Kraft und Weisheit,
eil in Gott ist die ungeschaffene Kraft und Weisheit; andere Dinge,
›weit sie Leben haben, denn Gott ist höchstes und ursprüngliches
eben; andere, soweit sie Dasein haben (in quantum sunt), denn Gott
t das höchste und ursprüngliche Sein. Also besteht ihre Güte und
hnlichkeit in einer gewissen Stufenfolge, in einem gewissen Stufen-
ert. Die Weisheit steht am höchsten. Darum ist die Ähnlichkeit
it Gott im Menschen unter allen irdischen Geschöpfen am voll-
›mmensten; darum der Mensch in seinem Inneren ein Ebenbild
ottes, et ideo nihil sit Deo coniunctius. . . . Iste spiritus ad imagi-
em Dei . . . factus, in quo est intelligentia veritatis; haeret enim
eritati nulla interposita creatura[6].

Damit ist die Wahrheit im Menschengeiste gemeint; sie ist unab-
nderlich, ewig, unabhängig vom Menschen, der Inbegriff und die
raft aller Teilwahrheiten; sie ist höchstes Gut, Weisheit[7]. Diese

[1] Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart (Stutt-
rt 1924) S. 84 Anm. [2] Oben S. 43 ff. [3] Solil. I c. 1 n. 4.
[4] De gen. c. Man. I c. 17 n. 28. [5] De ver. rel. c. 44 n. 82.
[6] 83 Quaest. qu. 51 n. 2 n. 4. [7] De beata vita c. 4 n. 35/36.

veritas = sapientia = summum bonum ist das Ebenbild Gottes im Menschen, das Bild und Gleichnis Gottes, nach dem der Mensch geschaffen ist, nicht als welches der Mensch geschaffen ist, wie die vorsichtige Redeweise lautet. Und weil es sich im Innern des Menschen findet, in seinem Geiste, weil es dort erkannt wird durch den Geist selbst, durch die Vernunft (ratio), so ist das eine unmittelbare Erkenntnis, Intuition (nulla interposita creatura). Objekt dieser Intuition, dieses Schauens ist nicht Gott; sondern die so qualifizierten höchsten Werte (sapientia, veritas) weisen auf Gott hin, sind Zeugnisse für Gott, der darin sich ankündigt als summa veritas, als summa sapientia, also eine vermittelte Gotteserkenntnis; und Augustinus versäumt nicht, zu betonen, daß sie nicht möglich ist ohne die Erneuerung des inneren Menschen von Tag zu Tag (2 Kor 4, 16) ohne Abtötung des irdischen Menschen (Kor 3, 5); letzten Endes läßt die Berufung auf 1 Kor 15, 48 53 f. nicht im Unklaren, daß die Umwandlung durch die Gnade gemeint ist.

Bestätigt wird diese Auffassung durch Augustinus selbst. Für die Erklärung und Erläuterung der Trinität sucht und findet er ja Analogien in der ganzen Natur[1]. Auch der Menschengeist trägt das Bild der Trinität in sich: memoria, intelligentia, dilectio; una vita una mens, una substantia[2]. Zwar ist die menschliche Seele in ihrem Denkvermögen und in ihrer Erkenntniskraft geschwächt (sopitus) aber sie ist immer rationalis und intellectualis; ac per hoc, si secundum hoc facta est ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit, ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est[3]. Also ist das Geschaffensein nach Bild und Gleichnis Gottes der Grund für die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Betrachtung und Erkenntnis des Menschengeistes selbst. Darum folgt die Mahnung: Quaeramus igitur in hac imagine Dei quandam sui generis trinitatem adiuvante ipso, qui nos fecit ad imaginem suam. Non enim aliter possumus haec salubriter investigare et secundum sapientiam, quae ab illo est, aliquid invenire[4]. Dieses Forschen ist deswegen von Erfolg, weil die ewige Weisheit die Seele erleuchtet und die Vernunft (mens) sich selbst erkennt und ihr nichts gegenwärtiger ist als sie sich selbst.

In einem anderen Zusammenhang findet sich derselbe Gedanke. Das Vorzüglichste der menschlichen Vernunft, mit der der Mensch Gott erkennt, ist, daß in ihm das Bild Gottes sich findet: sed prius mens in se ipsa consideranda est imago eius. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est eiusque particeps esse potest, quod tam magnum bonum nisi per hoc, quod imago eius est, (intelligi) non potest. Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei[5]

[1] De civ. Dei XI c. 1 ff. [2] De trin. X c. 11 n. 18.
[3] Ebd. XIV c. 4 n. 6. [4] Ebd. [5] Ebd. XIV. c. 8 n. 11.

ugustinus sieht also in der Menschenseele eine Trinität, in dieser rinität das Bild und Gleichnis Gottes; jeder vermag das adiuvante eo zu schauen, wenn er sich selbst schaut im Geiste. Es braucht cht eigens betont zu werden, daß dieses Schauen nicht ein Schauen r wesenhaften Trinität sein kann, sondern ihres Bildes im Men- hen[1]. Grundvoraussetzung ist der Glaube und die Erneuerung des neren Menschen (Röm 12, 2) durch die Gnade, ut incipiat illa iago ab illo reformari, a quo formata est. Non enim reformare ipsam potest, sicut potuit deformare[2].

Damit ist der Ausgangspunkt gewonnen für die Erklärung des hauens Gottes qua veritas = sapientia = summum bonum in der enschenseele. Der Menschengeist ist in zweifacher Hinsicht Bild id Gleichnis Gottes: einmal durch seine Vernunftanlage, die ihn zur rkenntnis Gottes überhaupt befähigt. Dann aber im besonderen irch die veritas (sapientia), die als Wesensgesetz aller Vernunft- tätigung inhäriert. Unmittelbar geschaut wird nur Gottes Bild, cht Gott selbst; Gottes Bild, d. h. die vom Menschen erreichbare, irch die menschliche Vernunfttätigkeit zu erschließende und im enschengeist schaubare veritas = sapientia = summum bonum.

Von hier aus gehen die Wege in die moderne Phänomenologie, ovon später die Rede sein muß, aber nicht zu dem Intuitionismus essens.

„Wer erneuten Geistes ist und deine Wahrheit erkannt hat und haut (conspiciens intellectam veritatem tuam), der bedarf keines enschlichen Führers (demonstratore) . . ., sondern da du Weg- eiser bist, prüft er dann auch selber, was dein Wille sei, was gut id wohlgefällig und vollkommen sei, und du lehrst ihn, da er fähig t, die Dreifaltigkeit in der Einheit und die Einheit in der Dreifaltig- eit zu schauen" (videre)[3].

Wenn nun Augustinus darüber keinerlei Zweifel läßt, daß das hauen Gottes in seiner Wesenheit nicht möglich ist[4], so drängt sich n Anschluß an das zitierte Wort die Frage auf: Wenn die Wesen- eit und Fülle Gottes nicht zu begreifen ist, vielmehr nur durch eine eue Umwandlung schaubar ist im Jenseits, was kann dann von Gott irch Intuition geschaut werden? Was ist der Inhalt dieser Erkennt- s? Hessen hat die Frage gar nicht gestellt. Und darauf gibt es nur e eine Antwort: Das ist von Gott intuitiv erkennbar, was er erkenn- ar, schaubar gemacht hat: die veritas, sapientia[5]. Den Weg zur ahrheit hat Augustinus gezeichnet in seinem Gottesbeweis[6]. Bei esem Gedankenprozeß findet der Geist in sich die Wahrheit, aber eine charakterisierte Wahrheit, daß sie über den Menschen hinausreicht; e Unwandelbarkeit, die Unveränderlichkeit sind eben übermensch- he Eigenschaften, sie stehen mit den sonstigen Erfahrungen der enschlichen Natur in grellem Widerspruch, sie weisen darum auf

[1] Vgl. Conf. XIII. c. 11 n. 12.
[2] De trin. XIV c. 16 n. 22.
[3] Conf. XIII c. 22 n. 32.
[4] Vgl. Hessen U. G. S. 35.
[5] Vgl. Hessen Begr. S. 21.
[6] Ebd. S. 21 ff.

Gott hin. Und weil gedanklich nichts Höheres mehr erreichba ist, so muß die Wahrheit Gott sein. Aber nicht die Wahrheit, die der Mensch in sich findet, ist Gott, sondern die darübe liegt, ist Gott. Die Wahrheit im Menschengeist ist ein Bild de Wahrheit = Gott in der Seele. Auf der fünften Stufe des Erkenntnisweges anima ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est i ipsam contemplationem veritatis[1]. Auf der siebenten Stufe ruht di Seele in ipsa visione atque contemplatione veritatis[2]. In diesem Sinne heißt es anderswo: Illi autem, qui per intelligentiam pergun videre quod Deus est, omnibus eum naturis visibilibus et corporali bus, intelligibilibus etiam et spiritalibus omnibus mutabilibus prae ferunt. Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant, nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est Itaque hoc omnes Deum esse consentiunt, quod ceteris rebus omni bus anteponunt[3].

Gott als summum bonum wird nicht geschaut, sondern er schlossen. Ebenso ist sapientia nihil aliud quam modus animi, ho est quo sese animus liberat, ut neque excurrat in nimium neque infr quam plenum est coarctetur. Es gibt aber keine Weisheit als De sapientia, und das ist der Sohn Gottes[4]. Zusammenfassend ist z sagen: Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Qu enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem; cum a seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratio cinantes appetunt ipsa sit, vide ibi convenientiam qua superior ess non possit, et ipse conveni cum ea[5].

Damit ist auch die Gleichsetzung von veritas = sapientia gerecht fertigt.

Es ist zwecklos, die vielen Stellen heranzuziehen mit de Gleichung veritas = sapientia, weil die Gedankengänge mit de sapientia Dei als der ungeschaffenen und ewig gezeugten Weishe immer in die Trinitätsspekulationen hineinführen.

Abschließend ist somit zu sagen: Wenn Augustinus von Schauen Gottes redet, so ist Objekt dieser Intuition Deus = veritas = sapientia = lux = summa vita = summum bonum = caritas[6]. Der Mensch findet als Ebenbild Gottes in sich als Wesenszüge seines Geistes Wahrheit, Weisheit, Güte. Durch die Einkehr in sein Inneres, durch Selbstschau, durch Selbsterkenntnis wird dieses Gottesbild unmittelbar erkannt. Es bedarf eines Aufschwunges der Seele, der Geist muß nun über sich hinausgehen (transcendere); dann wird er gleichsam durch diese Wegweiser zum Göttlichen, Ewigen hingelenkt und schaut in der ewigen Wahrheit und Weisheit Gott.

[1] De quant. an. c. 33 n. 74.
[2] Ebd. n. 76.
[3] De doctr. christ. I c. 7 n. 7.
[4] De beata vita n. 33/34.
[5] De ver. rel. c. 39 n. 72.
[6] Letzteres in De trin. VII c. 8 n. 1

Soweit und nicht mehr kann man von natürlicher Intuition reden. Eine natürliche Intuition, kraft deren wir Gott selbst unmittelbar erkennen können, hat Augustinus nicht gelehrt. Das ist der Sinn der verschiedenen Ausdrücke vom „Gott schauen".

Die Untersuchung hat somit die Kritik Adams an Hessens These bestätigt und gerechtfertigt. „Seine (Augustins) philosophische Erkenntnislehre führt zur gottgewirkten Schau nicht der göttlichen Natur, sondern der unwandelbaren Ideen. Diese sind aber mit Gottes Wesenheit durchaus nicht identisch"[1].

Es mag nochmals erinnert werden an das Wort Hertlings: Es bedarf für Augustinus keines besonderen Beweises für das Dasein Gottes[2]. Die Evidenz, die Sicherheit der Existenz Gottes war ihm gegeben mit der Sicherheit der menschlichen Erkenntnis überhaupt. Diese Gewißheit vom Dasein Gottes drückt er mit den starken Worten intueri, videre usw. aus. Visio atque contemplatio veritatis ist quaedam mansio, ein Dauerzustand; quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam[3].

Wie in diesen Worten das Glück und die Seligkeit im dauerhaften Besitz der Wahrheit, so wird in feiner psychologischer Analyse geschildert das Erlebnis der geistigen Wanderung heraus aus der Wüste der Skepsis in das Paradies der Wahrheit: Bevor wir wissen können, was Gott ist, müssen wir schon zuerst wissen, was er nicht ist. Ecce vide si potes, o anima praegravata corpore, quod corrumpitur, et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes, Deus veritas est. Hoc enim scriptum est, quoniam Deus est lux (1 Joh 1, 5) . . . Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum et perturbant serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut corruscatione perstringeris, cum dicitur veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena[4].

In den Confessiones (VII 10) ist das Erlebnis ähnlich geschildert.

Damit ist auch der Einklang geschaffen mit der Augustinischen Erkenntnislehre ganz allgemein. Wenn es richtig ist, daß die Kehrseite der Illuminationstheorie die Intuitionstheorie ist[5], dann gerade muß sich die Intuition einschränken auf den Deus veritas in mente, d. h. auf das Gottesbild im Menschengeiste. Denn das unerschaffene Licht leuchtet in dies erschaffene[6], d. h. in den Intellekt; dort findet und schaut der Geist unmittelbar die Wahrheit, die Weisheit, die Gutheit, d. h. das Wesen dessen, was Bild und Gleichnis Gottes bedeutet. Graß sagt in seiner Dissertation[7], die in der Wesensschau erkannten Objekte sind Allgemeinbegriffe, reine Wesenheiten, ideae

[1] Theol. Quartalschrift. Tübingen 101 (1920) Nr. 4 S. 409.
[2] Hertling, Augustinus S. 43. [3] De quant. an. c. 33 n. 76.
[4] De trin. VIII c. 2 n. 3; vgl. Conf. VII c. 10. De util. cred. c. 2 n. 4.
[5] Vgl. Hessen Begr. S. 90.
[6] Solil. I c. 3 n. 3. De gen. ad lit. imp. c. 5 n. 20. [7] a. a. O. S. 36 f.

oder rationes. „Das Problem des Seins dieser Wesen besteht für ihn nicht". Natürlich nicht, weil die Realität Gottes für ihn nicht als Problem besteht.

Eine Frage sei wenigstens noch gestreift: War Augustinus Ontologist? Geyser hat die Frage entschieden verneint, und das Urteil ist durch diese Untersuchung bestätigt[1]. Nur möchte die Basis der Confessiones etwas zu schmal erscheinen im Vergleich mit dem großen Ausmaß der Augustinischen Literatur, ein Bedenken, das in etwa noch verstärkt wird durch den mystischen Charakter der „Bekenntnisse". Dann ist hier wiederholt darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Gotteserkenntnis per creaturas eine untergeordnete Bedeutung zukommt gegenüber der Glaubensautorität der Offenbarung und der Kirche.

Vielleicht ist als Abschluß der gesamten Erörterung hinzuweisen auf einen Gedankengang, der am kürzesten den Prozeß der Gotteserkenntnis zusammenfaßt. Wenn die Seele im Aufstieg zur visio und mansio in veritate ihre höchste Stufe erreicht hat, so findet sie durch die Kraft Gottes und seine Weisheit jene höchste Ursache oder jenen höchsten Urheber, das höchste (absolute) Prinzip aller Dinge. . . . Wenn wir ihn erkannt haben, dann werden wir in Wahrheit schauen, wie alles unter der Sonne Eitelkeit der Eitelkeiten ist (Eccl. 1, 2). Dann müssen wir anerkennen, wie wahr ist, was uns zu glauben befohlen wird, und wie überaus gut und heilsam wir bei unserer Mutter, der Kirche, ernährt worden sind[2]. Nun läßt sich der Nachweis erbringen, daß Augustinus von einer unmittelbaren Gottschau redet als mystisches Erlebnis. Im Vorausgegangenen wurden schon einzelne Stellen als mystische intuitive Gotteserkenntnis charakterisiert. Eine Untersuchung über diesen mystischen Intuitionsbegriff gehört nicht mehr zum Thema der Untersuchung über die philosophische Gotteserkenntnis.

10. Die Intuitionslehre Hessens.

Für den Intuitionsbegriff, den Hessen vertritt, kann man den Bischof von Hippo und Kirchenlehrer Augustinus also nicht heranziehen. Es sei noch in Kürze und im Zusammenhang dieser Intuitionsbegriff dargestellt[3]. Die Gegenstände und Einwände wurden schon namhaft gemacht.

Ontologisch-metaphysisch gründet er sich auf das denkbar innigste Verhältnis zwischen Gott und Seele; sie stehen „in einer direkten, durch kein Zwischenglied vermittelten Beziehung zueinander. Infolgedessen ist Gott unserem Geiste näher als die Dinge der Außenwelt". Der Mensch auf der höchsten Stufe der irdischen Schöpfung ist von allen Wesen Gott am nächsten.

[1] Geyser, Augustin S. 71 ff; vergl. dazu Grabmann, Wahrheitserkenntnis S. 19/20 mit Hinweis auf De gen. ad lit. IV n. 40. 41. 49 und Sermo 141.
[2] De quant. an. c. 33 n. 76; vgl. Ep. 147 Einl. 2 n. 3.
[3] Hessen U. G. S. 26 ff.

Aus der unmittelbaren Gegenwart Gottes ergibt sich von selbst „die unmittelbare Erkenntnis Gottes durch die Seele. Die göttliche Wahrheit, die im Innern des Menschen wohnt, bietet sich seinem geistigen Blicke dar und wird von ihm unmittelbar wahrgenommen, ähnlich wie das Licht vom leiblichen Auge".

Hessen will, so scheint es, annehmen, daß auf dieser metaphysischen Grundlage psychologisch eine Vernunfttätigkeit, ein Erkenntnisakt, ein Blick des Geistes möglich sei, der alles begriffliche, abstrahierende, discursive Denken überflüssig macht, und nun direkt und unmittelbar das göttliche Wesen, wenn auch noch so unvollkommen und beschränkt, zu schauen vermag[1]. Daraus folgert er dann erkenntnistheoretisch eine unmittelbare Gewißheit, eine Evidenz von der Realität des Daseins Gottes.

Inzwischen scheint Hessen seinen Intuitionsbegriff zu wandeln. In einer Untersuchung „Antiker und moderner Idealismus"[2] vergleicht er die sog. Wertphilosophie Rickerts und Windelbands mit dem platonischen Idealismus Augustins. Die Anwendung auf die Religionsphilosophie ist ausgeführt in dem Werk: „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus"[3]. Hier scheint Hessen sich in etwa der Phänomenologie zu nähern, nicht nur, weil er deren methodische Forschung der deduktiven Religionsbegründung der meisten neukantischen Philosophen entgegengesetzt, die Induktion, die von der gegebenen Erfahrung durch Religionsgeschichte und Religionspsychologie ausgeht, als Grundlage und Ausgangspunkt für die Religionsphilosophie fordert, um durch phänomenologische Erforschung der religiösen Phänomene das Wesen der Religion zu ergründen[4], sondern auch „vom Standpunkt des phänomenologischen Befundes der religiösen Erfahrung aus . . . gegen den logischen Idealismus und seine Auffassung von der Religion" argumentiert[5]. Auf Grund dieser Forderung sucht Hessen „nach anderen Wegen der Religionsbegründung"; er findet sie auf dem „Weg der Selbstbegründung der Religion. Sie liegt . . . in der dem religiösen Erleben eigentümlichen Selbstgewißheit, in der Selbstevidenz des religiösen Bewußtseins."[6] Er beruft sich dafür auf Augustinus und die an ihm orientierten Strömungen der christlichen Philosophie von Anselm und Bonaventura bis in unsere Tage, Scheler als den letzten Vertreter.

Hier ist von letzterem nur soviel zu sagen, daß der Intuitionsbegriff bei Scheler einen ganz anderen Inhalt hat, wie zu zeigen sein wird.

Nun ist es gewiß richtig, daß subjektiv das religiöse Erleben, im besonderen das Erleben Gottes, die stärkste Evidenz in sich trägt;

[1] Ebd. S. 36 ff.

[2] Hessen, Antiker und moderner Idealismus im philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 30. 2. (1917) S. 192 ff.

[3] Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus (Freiburg 1919 2. Aufl. 1924). Nach letzterer die Zitate. (R. Ph.)

[4] Ebd. S. 111—113.

[5] Ebd. S. 143.

[6] Ebd. S. 187/88.

eine Kraft der Gewißheit und der Überzeugung, die durch keinen Beweis ersetzt werden kann. Allein bei der Religionsbegründung handelt es sich um die objektive allgemeine Gültigkeit der Religion. Daß diese nicht aus der persönlichen Gewißheit des religiösen Erlebens gewonnen werden kann, schein Hessen selbst zu fühlen. Es braucht nur darauf hingewiesen werden, daß er selbst eine rationale Begründung fordert; ob die im Augustinischen Gottesbeweis eingeschlagenen Gedankengänge denen, die der badischen Schule verwandt sind, genügen, steht hier nicht zur Diskussion. Nur das ist zu betonen, daß mit einer intuitiven Schau des religiösen Phänomens, des religiösen Erlebens, eine solche allgemeingültige Begründung nicht möglich ist.

Eine dritte Fassung des Intuitionsbegriffes bei Hessen kommt zum Vorschein, wenn er mit Bezug auf den Augustinischen Intuitionsbegriff von einem religiösen Werterlebnis, vom Wertgefühl, als Sache des Herzens, des Gemütes, als der affektiven Seite des menschlichen Geistes zugehörig, spricht[1].

Sollte Hessen dieses Wertfühlen im Sinne Schelers und der Phänomenologie verstehen, so ist zu bemerken, daß dieses Wertfühlen nicht ein Erfassen von Werten durch das Gefühl, sondern eine Seite des erkennenden Intellekts ist, mit der eben die spezifische Modalität eines Objekts, die wir Wert nennen, erfaßt wird.

Neuestens deutet Hessen seine bei Augustinus aufgezeigte Intuition als mystisches Erleben[2]. Augustinus unterscheidet sich von den Ontologisten, weil ihm die Begriffe nicht aus der Intuition der „unwandelbaren Wahrheit" stammen.

Außerdem ist ihm die „veritas aeterna et incommutabilis nichts anderes als die Ideenwelt Platons und der sich zu einem κόσμος νοητός entfaltende Denkgeist Plotins, aber beides nicht mehr als für sich bestehend betrachtet, sondern in Gott hineinverlegt". „Die Intuition der göttlichen Wahrheit bei Augustin darf daher nicht ohne weiteres mit der Intuition der göttlichen Wesenheit bei den Ontologisten gleichgesetzt werden."[3]

Wenn Augustinus nicht nur von einem Schauen der göttlichen Wahrheit redet, sondern auch von einem Schauen Gottes, so ist letzteres kein rationales Schauen, keine rationale Intuition, sondern mystisches Schauen, eine mystische Intuition. „Es bedeutet keine Erklärung der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern der mystischen Erfahrung, des religiösen Erlebens."[4]

Es gibt schon hienieden ein gewisses Gottschauen. „Auf den Höhen der mystischen Kontemplation tritt die Seele in unmittelbaren Kontakt mit Gott, nimmt das Göttliche intuitiv wahr, schaut Gott unmittelbar."[5]

---

[1] Hessen U. G. S. 32/34.

[2] Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart (Stuttgart 1924) S. 79 ff.

[3] Ebd. S. 81/82.

[4] Ebd. S. 82.

[5] Ebd. S. 91.

Die Auffassung Hessens ist zwar nicht ganz neu, weil er in der intuitiven Gotteserkenntnis neben der intellektuellen Seite emotionale Elemente findet[1]. Nun scheint die rationale Bestimmtheit aufgegeben gegenüber der irrationalen mystischen, obwohl es ihm doch um einen neuen Weg der Religionsbegründung zu tun ist im Gegensatz zu der traditionellen Begründung durch die Beweise für das Dasein Gottes, an denen er Kritik übt[2].

Wenn Hessen nun die Augustinische Intuition als mystisches Erlebnis, als mystisches Schauen wertet, so vereitelt er den Zweck einer rationalen Religionsbegründung durch Intuition. Und eine rationale Begründung hält er für notwendig[3]. Damit steht er auch im Widerspruch mit Graß, der sich wehrt, das Erkennen bei Augustin in eine höhere Sphäre zu übertragen, so „daß alle Einsicht nichts mehr mit spezifisch menschlicher Denkfähigkeit und Denktätigkeit zu tun habe, sondern auf göttliche Autorität hin gefühls- oder willensmäßig zustandekomme". „Wäre die Intuition ein mystisches Schauen mit gefühls- oder willensmäßiger Überzeugung, so könnte zwischen philosophischer und Glaubens-Erkenntnis nicht einmal ein materialer Unterschied gemacht werden."[4]

Die Frage nach dem Wesen der mystischen Erfahrung ist strittig und hier weiter nicht diskutierbar. Sicher ist eines, daß das mystische Erlebnis, das der berühmte Benediktinerabt Butler als erfahrungsmäßiges Wahrnehmen von Gottes Gegenwart erklärt[5], die Überzeugung vom Dasein Gottes voraussetzen muß, und nicht begründen kann. Daß Augustinus intuitives Gottesschauen erlebt hat, kann nicht bestritten werden; ebensowenig, daß er davon in seinen Schriften Zeugnis abgelegt hat. Aber unmöglich ist es, auf diese mystischen Erlebnisse die Begründung, den rationalen, allgemein gültigen Beweis für die Existenz Gottes zu stellen. Solange die Psychologie im allgemeinen und die Psychologie der mystischen Erlebnisse im besonderen auf solch unsicherem Boden steht, wie das heute der Fall ist, kann eine Begründung der Religion in der mystischen Intuition kein sicheres Fundament finden.

Maria Offenberg wertet das Schauen bei Augustinus als höchstes Denken und erhabenste Erkenntnis[6] und stellt die Bedeutung des Glaubens zur Begründung des Wissens um Gott über die Verstandestätigkeit[7]. Dies mystische Erlebnis Gottes, nicht ein Gegensatz zum intellektuellen Erfassen Gottes, sondern zu höchster Einheit mit ihm verschmolzen, ist Gnadenwirkung, Sache persönlicher Auserwählung[8].

---

[1] Hessen U. G. S. 33.

[2] Hessen, Augustinus und seine Bedeutung usw. S. 49; vgl. Hessen G. B. S. 9/11 R. Ph. S. 187/88.

[3] Hessen R. Ph. S. 189.

[4] Graß a. a. O. S. 124.

[5] Vgl. Benediktinische Monatsschrift V (1923) S. 185 ff.

[6] Die scientia bei Augustinus. Diss. (Freiburg 1919, ungedr. i. d. Un.-Bibl.) S. 164.

[7] Ebd. S. 166; vgl. S. 157/159.

[8] Ebd. S. 167/68.

II. Pascal, Newman-Laros

1. Der von Laros entwickelte Intuitionsbegriff bei Pascal.

Wenn Hessen durch seine Intuition unmittelbar und eigentlich in die transzendente, metaphysische Wirklichkeit gelangen will, so daß eine eigentümliche Kraft des Geistes neben dem diskursiven Denken und darüber hinaus ein unmittelbares Schauen hervorbringt, so ist die Intuition bei Laros eine nicht allen Menschen zukommende Kraft, die im Bereich des Menschengeistes bleibt und in einem gewissen Gegensatz steht zum begrifflichen und schlußfolgernden Denken. Dieser Intuitionsbegriff wird entwickelt mit Berufung auf Pascal und Newman.

Pascal kennt den Terminus Intuition nicht; ebensowenig hat er eine begriffliche Definition gegeben[1].

Intuition, wie sie Laros bei Pascal feststellen will, ist eine besondere Form der Erkenntnis, ein Erkenntnisakt[2]. Doch wird man auch von einer Anlage, von einer Fähigkeit reden müssen, die dem esprit de finesse eignet, indes sie dem esprit de géométrie abgeht[3]. Letzteren charakterisiert das logische Denken, das von den Axiomen ausgeht und darauf in folgerichtigem Schlußverfahren die Beweise aufbaut nach den Gesetzen der Logik und so die Wirklichkeit in die Fesseln der Abstraktion schlägt, um die Einheit des Lebens mit den Begriffen, Urteilen und Syllogismen darzustellen und das Leben zu meistern. Das intuitive Denken dagegen verzichtet auf all das, was logischer Beweis ist, umfaßt vielmehr die Realität des Lebens mit einem einzigen Blick, überschaut das Ganze, auch wenn nur ein Teil klar erkennbar und gegeben ist. Die Klarheit und Beweiskraft, die einleuchtende, überzeugende Evidenz, im logischen, diskursiven Denken gewonnen durch die Umsicht und Vorsicht der logischen Operationen, liegt bei der Intuition in der persönlichen Selbstsicherheit, im subjektiven Bewußtsein: so muß es sein, eine andere Möglichkeit gibt es nicht.

Geht das logische Denken aus von obersten, nicht mehr beweisbaren Prinzipien, den Axiomen, so die Intuition von der täglichen Erfahrung, von der Wirklichkeit der täglichen Lebenserfahrung. Da-

---

[1] Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal (Düsseldorf 1918), [zitiert: Laros Gl.] Laros) „Pensées" (Gedanken) (Kempten 1913), [zitiert: Laros „Pensées".] Blaise Pascal, Pensées et opuscules par M. Léon Brunschwicg (Paris 1912), [zitiert: P.]. [2] Laros Gl. S. 133. [3] P. 1.

her vermag l'esprit de géométrie diese Wirklichkeit, das Leben, nicht zu erfassen in ihrer Gesamtheit; wogegen l'esprit de finesse, nach Laros der intuitive Geist, Sinn und Takt für die Fülle des Lebens, für seinen innersten Pulsschlag hat, den die Abstraktion ertötet[1].

Diesen unverkennbaren Gegensatz von Intuition und Logik sucht Laros zu überbrücken. Einmal bedarf die Intuition eines scharfen Blicks, „um die ganze Wirklichkeit zu erfassen", und eines logischen Geistes, „um nicht auf Grund dieser vielfältigen Prinzipien falsche Schlüsse zu ziehen".[2] Der Geist ist zwar wohl befähigt zur begrifflichen Erfassung der Wirklichkeit, ja er drängt sogar nach verstandesmäßiger Bewältigung und begrifflicher Klarheit; der mathematische Geist findet aber nicht die feinen und verwickelten Fäden der Wirklichkeit, die man mehr fühlen muß, als man sie sehen kann; nur ein scharfer Beobachter kann sie erkennen, ein sensibler Geist sie beurteilen. „Man muß eben die Sache mit einem intuitiven Blick in ihrer Totalität überschauen, und darf ihr nicht erst mittels diskursiver, logischer Schlußfolgerungen beizukommen suchen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade."

Dieses intuitive Erfassen ist notwendig vor der begrifflichen Erfassung der Wirklichkeit durch den Geist. „Er tut es zuerst gleichsam nur schweigend, intuitiv, ohne Begriffsbildung und ohne Worte: die sprachlichen Ausdrücke dafür fehlen den Menschen, und das Gefühl haben nur wenige."[3]

Umgekehrt bedarf auch das logische Denken der Intuition, ja „alles logische Denken beruht auf Intuition". Denn die obersten Grundgesetze und Axiome, die letzten Voraussetzungen der Wissenschaften und jeder Wissenschaft beruhen auf sich, können nicht mehr bewiesen werden; wir erkennen sie durch Intuition, durch unmittelbare Anschauung[4].

Mehr noch: Intuition begleitet auch und krönt das Beweisverfahren, z. B. bei den Beweisen für die Religion, wo den einzelnen Argumenten für sich nur eine moralische Sicherheit zukommt; „dadurch aber, daß die lebendigen Zusammenhänge der einzelnen Argumente und ihre sichtbaren Beziehungen zum realen Leben erfaßt werden, erhalten sie, in sich selbst und in ihrer Gesamtheit, eine der mathematischen gleichwertige Sicherheit, d. h. die Intuition ist der Transformationsprozeß, in dem die lebendige Erfassung der Einzelgründe und ihrer Gesamtheit aus der moralischen Sicherheit eine absolute macht und auf jeden hin eine absolut sichere Zustimmung bewirkt."[5]

Logisches und intuitives Denken treffen in dem einen, im Endresultat der Evidenz, d. h. in der absoluten Sicherheit, in der einleuch-

[1] Laros Gl. S. 117—121. [2] Ebd. S. 118.
[3] Laros Gl. 118/19. Die Sperrungen bei Laros.
[4] Ebd. S. 121/22. [5] Ebd. S. 140/41.

tenden Überzeugung von der Richtigkeit und Wahrheit des Denkresultats, zusammen. „Intuition und Diskursion sind also nach Pascal zwei verschiedene Wege zu demselben Tempel der Wahrheit und treffen an ihrem Endpunkte, im Evidenzbewußtsein, zusammen; nur empfängt das mathematische Denken das Licht seiner Erkenntnis von den Leuchten, die ihm am Wege aufgesteckt waren, während das intuitive gewissermaßen von einem blitzartigen Aufleuchten des Tempels selbst erhellt wird. . . . Als Erkenntnisquelle bevorzugt er (Pascal) die Intuition."[1]

Letzteres Bild, leicht als Analogie hingeworfen, birgt das ganze Erkenntnisproblem in sich, wie es in der Philosophie der letzten Jahrzehnte erörtert worden ist. Man möchte einen Augenblick an die Erleuchtung denken, wie sie bei Platon und Augustinus Wesensbedingung der Erkenntnis ist. Anderseits erklärt Laros Pascals Erkennen identisch mit Begreifen, also im Gegensatz zur Erleuchtungstheorie[2]. Doch soll auf das Bild kein Gewicht gelegt werden, da weder Pascal noch Laros sich weiter darüber ausgesprochen haben, sodaß Klarheit herzustellen wäre.

Die Untersuchung des Intuitionsbegriffs bei Pascal benützt Laros zu einem kurzen geschichtlichen Überblick über den Intuitionsbegriff überhaupt und findet einen dreifachen Typus[3]. Dem ersten gehören an Aristoteles, Thomas von Aquin mit der gesamten Scholastik, Leibniz, Locke, Kant, Wundt; deren Intuitionsbegriff wird definiert als sinnliche Anschauung oder als Anschauung der obersten Denkgesetze. Es mag auf sich beruhen, daß hier ein verschiedener Inhalt in denselben Begriff gezogen ist. Die unmittelbar sinnliche Anschauung gleich Wahrnehmung ist wesensverschieden von der unmittelbar geistigen Anschauung von obersten Prinzipien; diese geistige Anschauung kann definiert werden als Intuition entweder wegen der unmittelbaren Einsicht, Evidenz, z. B. in den Satz cogito ergo sum[4], oder wegen der weiter nicht mehr möglichen Ableitbarkeit, wegen des Mangels an Begründung durch Beweise.

Diesen Typus bezeichnet Laros nach Erdmann als hypologisches Denken[5], d. h. unterhalb der Bedingungen möglicher Formulierung durch das denkende Subjekt liegend; es findet sich bei Kindern, denen die Formulierung der Gedanken noch mangelt; ebenso bei solchen, „deren Bedürfnis nach sprachlicher Fassung gering bleibt" . . ., und „wo Entwicklungshemmungen oder -Verbildungen den normalen Verlauf der Sprachentwicklung beeinträchtigen, sowie in mannigfaltigen Formen der aphatischen Sprachstörungen". Entwicklungsgeschichtlich bedeutet es eine Vorstufe des menschlichen Denkens[6].

Den Intuitionsbegriff einer zweiten Ordnung findet Laros bei Platon, Augustinus, Bonaventura als Vertreter der Voluntaristen im

[1] Ebd. S. 143; vgl. „Pensées" XXXIV XXXV.
[2] Laros Gl. S. 60.
[3] Ebd. S. 97/98.
[4] Ebd. S. 102 Anm. 5.
[5] Ebd. S. 116.
[6] Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens (Tübingen 1908) S. 33 f. (vergl. Laros Gl. S. 113 ff.).

Mittelalter, Descartes, Malebranche, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Bergson, Husserl[1]. Er charakterisiert ihn als metalogisches Denken, d. h. als die nachträgliche begriffs-logische Formulierung von unmittelbar geschauten Zusammenhängen, von erfühlten Wirklichkeiten und Wirksamkeiten des Lebens[2]. In eine dritte Reihe stellt er Plotin, die pantheistische Mystik, Nikolaus von Cusa, Giordano Bruno, Spinoza[2], und bezeichnet den dritten Typus als hyperlogisch, das ist die Aufhebung des Denktypus[4].

Es liegt nicht im Bereich der Aufgabe dieser Arbeit, zu dieser Aufreihung und damit zur jeweils zugehörigen Wesenserklärung der Intuition Stellung zu nehmen. „Eine umfassende historische systematische Darstellung und K r i t i k des Intuitionsproblems steht noch aus"[5]. Nur eines muß betont werden: Intuition ist ein Problem der Erkenntnis. Jedes Erkenntnisproblem hängt auf das innigste zusammen mit dem metaphysischen und kann ohne dasselbe und davon getrennt nicht gelöst werden[6]. Aus diesem Grunde wird jede Erörterung über Intuition notwendig in die Irre gehen, wenn sie vom metaphysischen Problem getrennt wird. Aus diesen Erwägungen heraus muß man Bedenken tragen gegen die Aufreihung der Typen und ihrer Wesensbestimmung an sich, wie gegen die Zuteilung der einzelnen Autoren und Gruppen zu diesen Reihen.

Laros hat Pascal dem zweiten Denktyp von Intuition zugeteilt, also der Reihe Platon, Augustinus usw.[7]. Darnach bedeutet Intuition bei Pascal einmal die Erkenntnis der obersten Grundsätze und nicht mehr ableitbaren Axiome; in dieser Hinsicht vertritt Pascal eine Intuition, die nach Laros bei Aristoteles usw. zu finden ist. Hypologisch ist diese Art von Intuition nicht.

In anderer Hinsicht kann Intuition bei Pascal metalogisches Denken sein, wie es Erdmann[8] glücklich schildert. Es ist der zusammenfassende Blick, der die Wirklichkeit mit einem Male umspannt, der aus Teilgegebenheiten mit unfehlbarer Sicherheit aufs Ganze schließt, der aus Ursachen auch die möglichen Wirkungen erkennt, diese Wirkungen wieder als Ursachen deutet, von den Erscheinungen auf das Wesen geht, das alles ohne Schlußverfahren, ohne systematischen Beweis. Das ist die Intuition des genialen Menschen.

Das Übersehen des Doppelelements in dem Intuitionsbegriff Pascals hat Laros auch zu einer gewissen Unsicherheit verleitet in der Erklärung, daß bei Pascal das Gefühl, das Herz, der Instinkt stark

---

[1] Laros Gl. 101—110.
[2] Erdmann a. a. O. S. 35/36. (Laros Gl. S. 114/15).
[3] Laros Gl. S. 110/11. [4] Ebd. S. 116.
[5] Ebd. S. 116 Anm. 2.
[6] Vgl. A. Liebert, Wie ist kritische Philosophie möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie (Wissen und Forschen 4. Leipzig, 2. A. 1923) S. XX. [7] Laros Gl. S. 117.
[8] Erdmann a. a. O. S. 35. (vergl. Laros Gl. S. 114 ff.).

etont ist[1]. Dafür soll nun gewiß nicht Laros verantwortlich gemacht werden, sondern die Unklarheit in der Psychologie des Gefühls[2], dessen Erforschung dasselbe Chaos von Begriffsverwirrung aufweist wie die Psychologie der Alltagssprache. Mag sein, daß Pascal sich in seiner Identifizierung von Intuition und Gefühl vom Sprachgebrauch des Volkes hat leiten lassen, „das auch für alles, was es zwar klar erkennt, aber nicht in Worten ausdrücken oder diskursiv begründen kann, auf das Gefühl hinweist"[3]. Nirgends ist das klarer bestätigt worden als durch die experimentellen Untersuchungen bei Girgensohn[4]. Aber es ist doch recht zweifelhaft, ob Pascal mit seinem scharfen Geiste und vor allem mit seinem Streben nach einem mathematisch sicheren Beweis für die Religion sich auf eine so unbestimmte Ausdrucksweise gestützt hätte, wie es der Sprachgebrauch des Volkes ist. Darum kommt Laros über eine gewisse Zwiespältigkeit nicht hinaus, wenn er einerseits Pascal die Erkenntnis der Prinzipien dem Gefühl zuschreiben läßt[5], anderseits den intellektuellen Charakter der Intuition erweisen, ja schließlich Intuition als Erkenntnisakt erklären muß[6].

Allerdings eine wirkliche Lösung hat er nur angedeutet: „Pascal hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er unter Gefühl und Herz keine irrationalen Funktionen, sondern eine wahre und wirkliche Erkenntnis versteht"[7]. Wertfühlen im Sinne der Phänomenologie ist soviel wie Werterkennen, scharf geschieden von dem Gefühl, das als Funktion neben Verstand und Wille Lust, Unlusterfahrung usw. ist; also entfällt von selbst die Notwendigkeit, Pascal in Schutz zu nehmen gegen den Immanentismus, gegen die Ableitung des Religiösen aus dem Gefühl und gegen den scheinbaren Widerspruch, Intuition bald dem Gefühl, bald dem Verstand zuschreiben zu wollen.

Das Hauptinteresse, das Laros an Pascal hat, ist der Begründung des Glaubens entsprungen. Pascal versprach den Glauben an Gott und seine Offenbarung so fest und sicher zu begründen, daß die Evidenz der aus mathematischer Beweisführung gleichkäme, wenn nicht sie überträfe[8]; eine „brutale Evidenz für die Religionsbeweise", das soll durch Intuition erreicht werden, die Laros mit dem metalogischen Denken (nach Erdmann) gleichsetzt. Erdmann aber hat für diese Intuition noch gefordert die nachprüfende Begründung in allen ihren Formen sowie die nachbessernde Einordnung in den Gesamtinhalt unseres Wissens, kurz all die wissenschaftlich sichernde Arbeit, die das Erworbene uns und anderen zum festen Besitz macht[9]. Noch schärfer betont Erdmann in seiner „Logik": Das informulierte Denken (hypologisch und metalogisch) muß zur Sicherung in das formu-

[1] Laros Gl. S. 117.
[2] Vgl. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung (Leipzig 1921). S. 136 148.
[3] Laros Gl. S. 126. [4] Girgensohn a. a. O. S. 309 436.
[5] Laros Gl. S. 125, vgl. „Pensées" XXXI ff.
[6] Laros Gl. S. 127 132 ff. [7] Laros „Pensées" S. XXXII.
[8] Laros Gl. S. 62 136 ff. 141; vgl. „Pensées" XXIX.
[9] Erdmann, Umrisse S. 38.

lierte übergehen, zum Bestandteil des wissenschaftlichen Denkens werden[1].

Wie soll nun Intuition im Sinne des metalogischen Denkens eine selbständige, dem mathematischen Denken ebenbürtige oder vielleicht es noch übertreffende Evidenz schaffen, wenn sie doch nachträglich der wissenschaftlichen Begründung, also des logischen, mathematischen Denkens bedarf? Das kann nicht im Sinne von Pascal sein[2]. Eine nur subjektive Gewißheit konnte doch dem Geist nicht genügen, der eine „brutale Evidenz für die Religionsbeweise gefordert" hat, der um der hartnäckigen Atheisten willen die Vernunftbeweise als unzulänglich für die Gotteserkenntnis wertet und eine Apologetik anstrebt, die diesen Mangel beheben soll[3]. Nach Erdmann hat das intuitive Denken untergeordneten Charakter.

Auch darin muß man Unklarheit bei Laros sehen, daß er Pascal die Religion im ganzen Menschen gründen läßt[4]; darum muß Herz und Wille zur Aufnahme der Wahrheit und ihrer sittlichen Forderungen empfänglich gemacht werden[5]. Und doch soll der entscheidende Quellpunkt in der Intuition, einem intellektuellen Erkenntnisakt, liegen.

Nun sind diese Unstimmigkeiten im wesentlichen mitbegründet in der Tatsache, daß die „Pensées" ein Torso sind, Aphorismen, und kein System[6]. Dieser Umstand mag vielleicht dem folgenden Versuch dasselbe Schicksal bereiten.

2. *Versuch einer anderen Deutung Pascals.*

Leitend ist gewiß der Wille Pascals, die für ihn als ungenügend bewerteten herkömmlichen Religionsbeweise zu ergänzen — verworfen hat er sie ja nicht trotz gelegentlicher Ausfälle[7] — damit ihre nur moralische Sicherheit zu einer mathematischen erhoben würde. Man wird kaum fehlgehen in der Vermutung, Pascal wollte den Menschen instandsetzen, selbst die Gründe zu finden für den Glauben, da ja solche Gründe in der Regel besser überzeugen, die man selbst gefunden hat, als jene, die dem Geiste der anderen entsprungen sind[8]. Gemeint sind wohl, wenn man dieses Wort in diesem Zusammenhang verwenden darf, die natürlichen Gründe für den Glauben, praeambula fidei, da ja die Autorität genügend betont ist, wie unten zu zeigen sein wird. „Que je hais ces sottises, de ne pas croire l'Eucharistie etc.! Si l'évangile est vrai, si Jésus-Christ est Dieu, quelle difficulté y a-t-il là?"[9]. Also gilt es den Beweis zu führen für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums und die Gottheit Christi.

Einigkeit dürfte darüber herrschen, daß Pascal nicht die Kraft der Vernunft als solcher geleugnet hat. Wenn des Menschen Größe

[1] Erdmann, Logische Elementarlehre (Leipzig 1907) S. 3; vgl. S. 419.
[2] Laros, „Pensées" XXIX; XXXIV f.
[3] Laros Gl. S. 61 140/141 152.
[4] Ebd. S. 61 127 155.
[5] Ebd. S. 151.
[6] Ebd. S. 52.
[7] P. 194 242 289 534.
[8] P. 10.
[9] P. 224.

nd Würde in Gedanken besteht [1], ja, wenn die Vernunft das Sein des lenschen ist (P. 439) [2], dann folgt, daß auch die Erkenntniskraft nicht uf ein Nichts reduziert werden kann. Wenn auch allenthalben die renzen ihrer Leistungsfähigkeit aufgezeigt werden, so ist sie doch die ührerin zum Glauben (P. 233), sie steht nicht im Widerspruch mit em Glauben (P. 187). Soumission est usage de la raison, en quoi nsiste le vrai christianisme (P. 269) [3]. Zwei Extreme sind zu eiden: die Vernunft ausschließen — nur die Vernunft gelten lassen P. 253). Und wie es einerseits unmöglich ist, alles zu beweisen, so t es nicht notwendig, dem Glauben ohne Vernunftgründe sich zu nterwerfen (P. 430).

Daraus erhellt, daß nur die Überschätzung der Vernunftkraft in er Begründung der Religion abgelehnt wird. Sie, die Vernunft, edarf vielmehr einer Stütze, einer Ergänzung; sie stellt ja selbst nur inen Teil des Menschen dar, vermag also die Religion, die selbst uch mehr ist als Lehre, nicht genug zu erfassen. Mit allen Kräften uß man darum die Wahrheit suchen (P. 194). Eines der Hauptrgane des Glaubens ist der Wille (P. 99). „C'est le cœur qui sent ieu, et non la raison." (P. 278.)

Wie ist nun die Gotteserkenntnis möglich, wie kommt die zuestanden mögliche Gotteserkenntnis nun wirklich zustande? Die ottesbeweise sind richtig, aber unzulänglich, leisten nicht, was man on ihnen erwartet (P. 242 231 233 249). Es ist Aberglaube, auf ie Formalitäten des Beweises seine Hoffnungen zu setzen; Stolz, sich nen nicht zu beugen. Sie überzeugen nur den Verstand; man kann ie unmöglich alle gegenwärtig haben (P. 282). Es liegt aber im lenschengeist noch etwas, was hinter und über der Verstandesrkenntnis steht: das Herz, der Wille. Man muß wünschen, daß die eligion wahr sei; dann wird sich zeigen, daß sie liebenswert aimable) ist, parce qu'elle promet le vrai bien (P. 187). Die Region, Gott, als Gut, als Wert fühlen, das ist notwendig.

Welcher Weg führt zu diesem Ziel? Damit scheint der Kernunkt der ganzen Denkweise Pascals berührt zu sein: seine Philoophie des Lebens, des menschlichen Herzens; das wäre der Beweisrund, von Intuition zu reden:

Gott ist verborgen, Deus absonditus, nicht so, daß man gar nichts on ihm erkennen kann; und doch so dunkel und ungewiß. Voyant rop pour nier et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état plaindre (P. 229). Das ist nun der Ausgangspunkt, den empirichen Menschen in seinem ganzen physischen, moralischen, intellekuellen Elend aufzuzeigen. Und dieses Elend, diese traurige Wirkchkeit hat kaum einer rücksichtsloser an den Pranger gestellt, als 'ascal, und es wirkt nur um so furchtbarer, als er daneben auch den

[1] P. 346 347.

[2] Der Einfachheit halber sind die Nummern der „Pensées" im Text itiert.

[3] Laros „Pensées" S. 112 liest Soumission et usage.

Menschen in seiner gesollten Größe stellt (P. 416 418 411). Dieses geschilderte Elend, vor allem die Verkehrtheit des Herzens, ist das Hindernis für die Gotteserkenntnis. Darum wird eigentlich eine reichlich große und eingehende Mühe verwandt, zu zeigen, wie beschränkt die Kraft der Vernunft ist, wie verschiedenartig die Kräfte sind, die den Menschen in diese Unordnung bringen (P. 72/183 395 404/11 458 460/66). Die größte Verkehrtheit, den Gipfelpunkt von Torheit aber offenbart die Unkenntnis des Unglücks für den Menschen ohne Gott. Nichts beweist deutlicher die schlechte Disposition des menschlichen Herzens, als der Wunsch, die ewigen Verheißungen möchten nicht wahr sein (P. 194). Angesichts dieser Tatsache nützt es nichts, verstandesmäßige Beweise erbringen zu wollen für das Dasein Gottes, erst gilt es den Kampf gegen die Leidenschaften (P. 233), gegen eine verderbliche Gedankenlosigkeit und Unkenntnis (P. 144/46); erst muß man die Wahrheit mit ganzem Herzen kennen lernen wollen, muß wünschen, daß sie wahr sei (P. 187). Je soutiens que s'ils[1] ne servent pas à montrer la vérité de la rédemption par la sainteté de leurs mœurs, ils servent au moins admirablement à montrer la corruption de la nature par des sentiments si dénaturés. Der Zweifel an den Tatsachen der Religion ist eine solche Verderbnis der menschlichen Natur, daß er in den Beweis für die Wahrheit der Religion umschlägt. (P. 194, S. 420.)

So ist Pascal getrieben von dem Eifer, den Blick zu erschließen für die Tatsachen des Lebens: Selbsterkenntnis, Menschenkenntnis, Lebenskenntnis (P. 289). Das soll leisten, was Pascal den esprit de finesse usw. nennt, was Laros mit Intuition bezeichnet, metalogisches Denken heißt. Diese Intuition, dieser Blick für Zusammenhang, Tragweite, Tiefe der Wirklichkeiten des Lebens und seiner Tragik soll den guten Willen wecken und festigen, von dem der Glaube zumeist abhängt. Denn es sind auch dialektische Beweisgänge notwendig, z. B. um die Gotteserkenntnis (P. 233), die Unsterblichkeit der Seele (P. 194) zu begründen. Es ist nicht so, daß Pascal den guten Willen voraussetzt, auf Grund dessen eine Intuition, eine lebendige Zusammenschau der Gründe für und gegen das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Tatsache der Offenbarung möglich ist, um eine höchstens subjektive Evidenz hervorzurufen, die für andere unmöglich gelten kann und beweiskräftig ist. Vielmehr will er das Wertfühlen erschließen; ja er will das intuitive Erfassen geradezu erzwingen; das Herz muß frei werden von der Leidenschaft, damit es seine Gründe (le cœur a ses raisons) zu den Verstandesgründen in die Wagschale werfen kann; Wert und Unwert soll es fühlen lernen; darum die Wut, mit der er die Eitelkeiten geißelt; darum sausen die Hammerschläge so wuchtig nieder auf die Torheiten der Menschen; das Urelend, aus dem wie aus einem Urquell alles andere Elend hervorgeht, ist, daß unsere

[1] Pascal spricht hier von den Feinden der Religion, die ihre Lehren bestätigen.

Natur so schwach und sterblich ist, so elend, daß man immerfort Zerstreuungen notwendig hat, um die Erkenntnis seines Elends hintanzuhalten und seine Einbildungen nicht zerstören zu müssen (P. 139 ff.).

Eben diese Selbsterkenntnis zeigt aber auch des Menschen Größe, seinen Wert. Er sucht und strebt nach dem Glück, alle Frage seines Lebens, und es ist doch gar nicht möglich, das Glück zu finden (P. 172). Wie ein entthronter König weiß der Mensch um ein Glück, um eine Würde, um einen Wert, den er verloren hat (P. 409). Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu' incertitude. Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur. Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir, que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés (P. 437). Mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité (P. 229).

Aber was gibt denn die Sicherheit der Wirklichkeit der Existenz Gottes, in dem allein die Werte Wahrheit, Gut, Glück ihre Erfüllung finden? (P. 425 438.) Denn daß mit dem Hinweis auf eine Notwendigkeit, ein Postulat, die Existenz Gottes für Pascal nicht bewiesen war, wo ihm die Gottesbeweise nicht genügten, ist ganz klar.

Laros sagt, durch Intuition, wie er sie bei Pascal[1] finden und erklären will: „er (d. h. Gott) muß vor allem gefühlt werden". Die Berufung auf P. 544 ist aber nicht beweiskräftig, denn sie ist auf die Gnade zu deuten: Le Dieu des Chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien. P. 277—282 ist von Pascal auf den Glauben bezogen. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison (P. 278). La foi est un don de Dieu (P. 279). Verstandesgründe führen nicht dazu; der Mensch kann ohne den Glauben weder das wahre Gut noch die Gerechtigkeit erkennen. Wenn alle Menschen nach dem Glück streben, wenn auch die kleinsten Willensregungen auf das Glück gerichtet sind, wenn das Streben nach Glück die Triebkraft aller menschlichen Handlungen ist, sogar des Selbstmordes, so ist doch, seitdem die Welt steht, nie einer ohne den Glauben an dieses Ziel gelangt (P. 245). Und damit kein Mißverständnis aufkommen kann, welcher Art dieser Glaube sein muß: Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu; par Jésus-Christ, nous connaissons Dieu (P. 547). Ohne Jesus Christus erkennen wir Gott nicht, auch uns selbst nicht; ja nicht nur unmöglich, auch unnütz ist es, Gott zu erkennen ohne Jesus Christus (P. 548 549).

Pascal wirft also mit einemmal die ganze Beweislast für das Dasein Gottes, für die Religion überhaupt, auf die Glaubwürdigkeit

[1] Ebd. S. 279 (Namen- und Sachregister „Gott" mit Berufung auf P. 544).

der Offenbarung der Hl. Schrift, die in Christus kulminiert, bestätigt und abgeschlossen wird.

Der Ausgangspunkt dieses nun zu führenden Beweises ist die tatsächliche Beschaffenheit des empirischen Menschen. Zwei Welten streiten sich in ihm: das Streben nach höchstem Glück, die Erfahrungstatsachen tiefsten Elends; un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout (P. 72, S. 350). Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers (P. 434, S. 531).

Die Lösung für dieses Wirrsal gibt allein das Mysterium der Erbsünde. Weil es sonst keine Lösung gibt, weil diesen Wirrwarr keine Macht, auch keine Religion, außer allein das Christentum, enträtseln und ordnen kann, also muß es wahr sein. Die Religion allein kann und muß die wahre sein, die uns Aufschluß zu geben vermag, woher diese Anlage zur Größe und zum Elend (quelque grand principe de grandeur . . . . grand principe de misère) stammt. Die wahre Religion muß uns Rechenschaft geben von diesen Widersprüchen, muß Heilmittel weisen können gegen diese Ohnmacht, muß Wege aufzeigen können, die Heilmittel zu erlangen. Welche Religion nun lehrt uns, den Zorn und die Begierlichkeit zu überwinden; welche belehrt uns über das Gute, über unsere Pflichten, über unsere Schwächen? Keine andere Religion hat das vermocht als allein das Christentum (P. 430). Nur die christliche Religion konnte die beiden Laster Stolz und Gleichgültigkeit heilen durch die Einfachheit des Evangeliums; keine andere vermag den Menschen zu belehren und zu bessern (P. 435). Wenn also alles darauf ankommt, dem Menschen Selbsterkenntnis zu geben, die Eitelkeiten d. h. das eigene Ich zu lassen, das wahre Gut zu suchen: keine andere Religion gebietet, sich selbst zu hassen, als allein das Christentum (P. 468). Keine andere Religion gebietet Liebe zu Gott, keine andere betet zu Gott, daß wir ihn lieben (P. 491 492 494).

In diesen Tatsachen liegt für Pascal der Beweis für das Christentum: Adam—Christus (P. 430). Als er die Lehre vom Sündenfall erkannt hatte, fand er allenthalben die Beweise und Merkmale für diese Wahrheiten aus der Lebenserfahrung, aus der Menschenkenntnis; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue (P. 441). Das ist sein Hauptbeweis für die Offenbarung, der Mittelweg zwischen der alles erklärenden Vernunft und der blinden Unterwerfung; das die klare Einsicht durch überzeugende Beweise, durch Spuren Gottes im Menschen, die überzeugen vom Wesen des Menschen und durch Wunder und Beweise eine Autorität sichern, die man nicht zurückweisen kann (P. 430).

Daher ist der Glaube Pflicht, demütige Unterwerfung der Vernunft, der ohnmächtigen Vernunft, der einfältigen Natur unter den Meister, Gott. Ohne Glauben und Offenbarung haben wir keine

icherheit über die Wahrheit der Prinzipien, es sei denn, daß wir sie on Natur aus in uns fühlen. Aber dieses Fühlen der Natur ist nicht in überzeugender Beweis ihrer Wahrheit, da wir ohne den Glauben eine Gewißheit haben, ob der Mensch geschaffen ist von einem guten Gott oder von einem böswilligen Teufel oder vom Zufall (P. 434).

In dieser Untersuchung interessiert nicht weiter, wie dieser Beweis zu bewerten ist[1]. Laros hat eben hier seinen Intuitionsbegriff erproben wollen[2]. Und eben hier wird man Intuition vergeblich suchen wollen, wo sonst soviel von Intuition die Rede ist. Pascal beweist; es ist Demonstration. Intuition ist unmittelbares Erleben und Erfassen des Lebens, ist Wertfühlen, ist Zusammenschau und Tiefenblick. Will man diesen unmittelbaren Rekurs auf das Leben, auf die Betrachtung der Wirklichkeit und ihrer Zusammenhänge, vor allem die Erschließung der Selbsterkenntnis, des Blickes für die traurige Lage des menschlichen Geistes, Intuition nennen, so kann man dem voll und ganz zustimmen. Denn dafür fehlen ja dem raisonierenden Geiste, der forschenden Vernunft, dem mathematischen, syllogistischen Denken, das mit Beweisen operiert, die feinen Organe. Dafür muß das Werte fühlende Herz eintreten. Aber das ist der Ausgangspunkt, die Grundlage für seinen, Pascals, Beweis (P. 289). Damit ist die Veranlassung, ja die Notwendigkeit gegeben für das demütige und vertrauensvolle Forschen und Fragen nach einer Instanz außerhalb der Vernunft. Diese Instanz ist die Offenbarung, deren Autorität erwiesen wird durch die einzige Möglichkeit, durch sie auf Grund ihrer Lehre von der Erbsünde und der Erlösung durch Christus (Adam—Christus) das Rätsel Mensch zu begreifen und zu lösen. Daher tritt die Vernunft ihre Tätigkeit an den Glauben ab, und nicht, wie Laros will, an eine Intuition.

Wenn Laros auf die Auferstehung verweist[3], so ist das keine Intuition, sondern Wertfühlen, und das nur auf Grund des schon vorausgegangenen Glaubens an die Wahrheit des Christentums. Das Herz macht seine Gründe geltend für die Bedeutung Christi, seiner Lehre, seiner Wunder, seiner Auferstehung, für den Gesamtbestand des Christentums. Dieses weist zurück auf Adam — den Sündenfall — Erbsünde. Damit wird die Verbindung hergestellt mit dem Ausgangspunkt, der Betrachtung, der intuitiven Erfassung des Lebens und seiner Erbärmlichkeit und elenden Wirklichkeit. Es ist also ein Nebeneinander von Herz und Verstand, ein Ineinander von intuitivem Wertfühlen und diskursivem Denken, eine Begründung der Religion durch den ganzen Menschen, eine Rechtfertigung des Glaubens durch Herz, Wille und Verstand.

Ein Faktor muß noch genannt werden, die Gnade[4].

Pascal sagt, der Glaube besteht darin, daß Gott dem Herzen fühlbar sei, nicht dem Verstande (P. 279). Der Glaube der Christen stammt aus der Inspiration. Es gibt drei Wege zum Glauben: Ver-

[1] Laros Gl. S. 171 f. [2] Ebd. S. 160 ff. [3] Ebd. S. 161 f.
[4] Bei Laros fast unbeachtet geblieben.

nunft, Gewohnheit, Inspiration. Die christliche Religion erkennt nur solche als ihre wahren Kinder, die aus der Inspiration heraus glauben. Wohl schließt sie Vernunft und Gewohnheit nicht aus; man muß seinen Geist den Beweisen öffnen, man muß sich darin stärken durch die Gewöhnung; aber man muß sich den Inspirationen öffnen durch die demütige Gesinnung, die allein den wahren und heilsamen Erfolg zu bewirken vermag, ne evacuetur crux Christi 1 Kor 1, 17 (P. 245).

Der Glaube ist verschieden vom Beweis; dieser ist Menschenwerk; der Glaube ein Geschenk Gottes nach Röm 1, 17. Dieser Glaube, den Gott selbst ins Herz senkt, gebraucht häufig den Beweis als sein Instrument, nach Röm 10, 17. Aber dieser Glaube ist im Herzen und läßt sprechen, nicht: scio, sondern: credo (P. 248).

Wenn der Glaube Gnade, Gottes Geschenk, ist, wie kommt es dann, daß einzelne Menschen sagen: ich kann nicht glauben, Menschen, mit denen man Mitleid haben muß? (P. 194). Der Glaube steht nicht in unserer Gewalt, er wird uns auf andere Weise gegeben. Gibt es nicht solche, in denen das Licht des Glaubens erloschen ist! Man versucht, es wieder anzuzünden; solche sind vom Glauben und von der Gnade verlassen und finden nur Dunkelheit und Finsternis, wenn sie mit der Kraft des suchenden Verstandes in der Natur suchen, was sie zur Gotteserkenntnis führen könnte (P. 242).

Mit einer gewissen Schärfe sagt Pascal einmal: C'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la [leur] donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine, et inutile pour le salut (P. 282).

Pascal setzt hier, wie es scheint, sentiment du cœur identisch mit göttlicher Gnade, oder wenigstens als Werkzeug, als Vermittlungsorgan derselben, im Gegensatz zu raisonnement, foi humaine. Man wird fast an prädestinatianische Gedanken erinnert. Einfache Leute glauben ohne Beweis; Gott flößt ihnen Liebe zu ihm und Haß gegen sich selbst ein. Er macht ihr Herz zum Glauben geneigt. Man wird nie mit tiefer Gläubigkeit glauben, wenn nicht Gott das Herz geneigt macht, und man wird glauben von dem Augenblick an, wo er diese Neigung mitteilt (P. 284). Menschen, die ohne Schrift glauben, besitzen eine innere heilige Veranlagung, und alles, was sie hören von unserer Religion, entspricht dieser Anlage (P. 286).

Nimmt man noch dazu die Äußerungen vom verborgenen Gott, der sich in Dunkel hüllt (P. 194, 229); daß die, welche Gott außer Christus suchen und bei der Natur stehen bleiben, keine Erleuchtung finden (P. 556); daß Gott sich vor denen verbirgt, die ihn suchen (P. 557, 558), so kann man daraus schließen, wie schwer Pascal mit seinen Problemen gerungen hat. Man kann nur vermuten, daß er an den Toren angeklopft, vielleicht gerüttelt hat mit der Leidenschaft seiner suchenden Seele, dort, wo die Lösung der tiefsten und doch für den Menschen fundamentalen und entscheidenden Geheimnisse liegen muß, die Geheimnisse von Gnade und Freiheit, von Voraus-

Wissen und Vorausbestimmung seitens Gottes, von persönlicher Verantwortlichkeit und Entscheidung.

Die „Pensées" stellen nur ein unausgeglichenes Bruchstück dar; wie bei der Ausarbeitung der vorhandenen Materialien zu einer großzügigen Apologie (P. 289) der Plan zur Ausführung gekommen wäre, welcher Aufriß dem Grundriß entsprochen hätte, das läßt sich höchstens unbestimmt ahnen. Sicher wären bei der starken Betonung von Glauben und Gnade ihm große Schwierigkeiten erwachsen. Die Lösung derselben kann man auch nicht einmal ahnen. Vielleicht wäre die Kirche überrascht und beglückt worden durch eine unerhörte, geniale Eingebung; vielleicht war es ein zu gigantisches Unternehmen, was diesen Geist beschäftigt hat bis zu seinem Tode, und die göttliche Vorsehung hatte keinen Gefallen daran und hat es hintangehalten, und damit Enttäuschung und Mißerfolg. Wer vermag es zu sagen?

Eines ist sicher: Pascal hat es wohl gefühlt, daß es beim Glauben auf mehr ankommt als auf bloße Überzeugung des Verstandes. Wille und Herz in Verbindung mit dem Denken der Vernunft, diese Drei müssen zusammenwirken im Glauben, in dem man Sicherheit vor Zweifel, Ruhe vor dem Sturm, Frieden vor dem Kampf der Leidenschaften findet. Das aufgezeigt zu haben, ist sein Verdienst.

Das Zusammenwirken der drei Grundkräfte des menschlichen Geistes, deren Verhältnis zur Gnadenwirksamkeit sind Probleme, die möglicherweise die gewohnten Erkenntnistheorien umstürzen, lauter Fragen, deren Lösung heute noch kaum möglich ist. Wenn einmal die Gefahr und der Verdacht modernistischer Verirrung die Geister nicht mehr in Angst und Scheu fesselt, dann mag man bei Pascal noch manche Wegweiser zur tieferen Erfassung der Wahrheit finden.

Przywara[1] wird Pascal nicht gerecht. Es ist zuviel behauptet, wenn Pascal eine radikale, grundsätzliche Ablehnung der Gottesbeweise zugeschoben wird. Auf Grund der vorausgegangenen Darlegungen ist diese Behauptung unrichtig, ebenso wie die andere, daß die innere Form der „Pensées" die der neuzeitlichen Gotteslehre, der Postulattheorie sei. Vielmehr ist es Pascal um einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu tun; denn Gott wird nach ihm erkannt aus dem Glauben. Diese Erkenntnis Gottes ist sichergestellt. Darum gilt es, die felsenfesten Grundlagen zu schaffen für den Glauben. Pascal hat dies versucht auf die schon dargelegte Weise. Daß dieser Versuch gelungen wäre, soll damit nicht behauptet werden. Daß im Jansenismus der wesentliche Urgrund für seine Intuitionstheorie, die in Wirklichkeit gar keine theologische ist, zu suchen sei, ist wiederum eine Behauptung, die zu weit geht. Denn die prädestinatianischen Gedanken, auf die schon aufmerksam gemacht worden ist, liegen nahe genug im Bereich der Möglichkeit, wenn von Gnade die Rede ist. Ganz allgemein wird doch in der Deutung der Pascalschen Gedankenwelt große Vorsicht geboten sein, da die aphoristischen Bruchstücke kein System darstellen. Man wird ebensowenig

[1] R. B. S. 268 f.

reden können von einem „Bedürfnis-Erfüllungssystem", wie auch nicht von einem ‚Polaritätssystem"[1]; denn Pascal bietet kein System, sondern nur Bausteine zu einem solchen; man wird gut tun, sich dabei zu bescheiden.

Laros selbst hat seinen Intuitionsbegriff in Pascal hineingelesen; in Wirklichkeit ist Pascal kein Intuitionist; seine Gotteserkenntnis beruht nicht auf einem unmittelbaren und direkten Erfassen Gottes.

Der Intuitionsbegriff, den Laros entwickelt hat, ist nicht einheitlich, wie nachgewiesen wurde; er kommt aber noch mehr in Verwirrung, weil Laros noch Bergson als Autorität heranzieht.

Intuition bedeutet gewiß etwas wesentlich Verschiedenes, wenn ihr Objekt ein pantheistischer Gott ist. Wenn das Wesen Gottes irgendwie zusammenfällt mit der Summe der Weltwirklichkeit, mit dem Leben und seinem Getriebe, wenn diese Weltwirklichkeit im Menschengeist zum Bewußtsein gelangt, dann ist Intuition Selbstbewußtsein, Selbsterkenntnis, Selbstbetrachtung; der einzige Weg zur Gotteserkenntnis ist dann die unmittelbare Gottesanschauung im Geiste des Menschen. Dann steht die instinktive Einfühlung in den Lebensprozeß als erste und wichtigste Erkenntnisquelle vornan.

3. Der Intuitionsbegriff bei Bergson.

Bergsons Zentralbegriff in seinem System ist das Leben, eine metaphysische, ontologische Größe. Es ist Totalität und das Wesen alles Lebendigen, ein von Ewigkeit zu Ewigkeit rauschender Strom, mit dem das Einzelindividuum mit unsichtbaren Banden verknüpft ist[2]. Es ist ewige Bewegung, Entwicklung, unaufhörliche Umbildung, unendlicher Fortschritt[3]. In der Berührung mit der Materie, dem Erstarrten, gegen die Bewegung Festgewordenen, wird es Schwungkraft, ein Impuls, ein durch die Materie g e s c h l e u d e r t e r Strom[4]. Ein Hineintauchen in diesen Lebensstrom, die Teilnahme an dieser Bewegung ist Intuition. „Im Tiefsten unserer selbst suchen wir den Punkt, wo wir uns unserem eigenen Leben innerlichst nahe fühlen. Es ist die reine Dauer, in welche wir so zurücktauchen; eine Dauer, in der die ewig vorrückende Vergangenheit unablässig um eine absolut neue Gegenwart anschwillt."[5].

„Reine Dauer" (durée réelle) ist nach Bergson[6] nicht eine quantitative Größe, sondern eine intensive, der in unserem Bewußtsein gleichbleibende Kern aller wechselnden Erscheinungen und Erlebnisse; in der Bewegung ist sie fühlbar[7]. „Dauer ist ununterbrochenes Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt. Wächst aber die Vergangenheit unablässig, dann ist auch ihr Leben unbegrenzt"[8]. Dauer ist die Richtung des Lebensstromes; wie das

[1] Ebd. S. 160 ff.
[2] Bergson, Schöpferische Entwicklung (Jena 1921) S. 49.
[3] Ebd. S. 133 235 276.
[4] Ebd. S. 102 269.
[5] Ebd. S. 204/5.
[6] „Zeit und Freiheit" (Jena 1920).
[7] Ebd. S. 83/84.
[8] Schöpf. Entwicklung S. 11.

inzelne bewußte Leben sich wandelt, um zu reifen, zu reifen, um sich elbst unendlich zu erschaffen, so gilt dieses Gesetz für das gesamte)asein schlechthin [1].

Bewußtwerden dieser Dauer ist bei Bergson Intuition [2]. Damit ersetzt sich das Ich mitten hinein in den Strom des fließenden Le- ens, erfaßt es und erreicht das Absolute. Dieses Sich-hinein- chwingen in den Lebensstrom, dieses Einswerden mit dem Absoluten st ein dem Denken schroff entgegengesetzter und gegensätzlicher Akt. war scheint es einmal [3], als ob Intuition eine intellektuelle Tätigkeit venigstens nicht auszuschließen brauche; jedoch an sehr vielen tellen spricht er von Instinkt und Gefühl usw., und immer in neuen Wendungen wird der schroffe Gegensatz von Denken und Intuition etont. Denken entspricht der erstarrten Natur und Geschichte, ntuition ist Erkenntnisorgan für Leben und Entwicklung. Die ge- amte Entwicklung des Tierreiches hat sich auf zwei divergierenden Straßen vollzogen, deren eine zum Instinkt, deren andere zum ntellekt geführt hat. „Der Intellekt . . . . ist ein Vermögen, künst- iche Gegenstände, insbesondere Werkzeug herstellende Werkzeuge u verfertigen und diese Anfertigung ins Unendliche zu vermannig- altigen." [4] „Vollendeter Instinkt ist das Vermögen der Anwendung, a des Aufbaues organischer Werkzeuge, vollendeter Intellekte, das Vermögen der Verfertigung und Benützung anorganischer Werk- euge." [5]

Das Wesen des Instinktes ist gar nicht in intellektuellen Begriffen uszudrücken; Instinkt verhält sich zum Intellekt wie Sehen zum Tasten. Er ist Einfühlung, divinatorische Sympathie, Intuition. Intellekt und Instinkt sind in entgegengesetztem Sinne gerichtet, ener auf die tote Materie, dieser auf das Leben. Mit Hilfe seines Werkes, der Wissenschaft, enthüllt uns jener immer restloser das Ge- eimnis der physikalischen Vorgänge; vom Leben aber gibt er, und ehauptet er auch nur, eine Übersetzung in Begriffe des Leblosen zu eben. Er schreitet den Gegenstand ringsum ab, indem er von außen- er so viele seiner Ansichten als nur irgend möglich aufnimmt; er zieht hn zu sich herüber, statt bei ihm einzukehren. Ins Innere des Lebens elber dagegen würde die Intuition, ich meine der uninteressierte, er seiner selbst bewußt gewordene Instinkt, führen; er, der fähig wäre, über seinen Gegenstand zu reflektieren und ihn ins Unendliche zu rweitern." [6] Die unserem Geiste unmittelbar gegebene Realität ist Beweglichkeit, Streben, d. h. eine immer neu einsetzende Richtungs- nderung. Von dieser Bewegung nimmt der Intellekt nur momentane Ansichten auf; die festen Wahrnehmungen werden zu festen Begriffen, nd darin setzt er sich fest, kann darum nie eine innere metaphysische Erkenntnis des Wirklichen erlangen [7]. Nur die Intuition vermag sich

[1] Ebd. S. 14 ff.
[2] „Zeit und Freiheit" S. 59 ff.
[3] Ebd. S. 74.
[4] Schöpf. Entwicklung S. 144.
[5] Ebd. S. 145.
[6] Schöpf. Entwicklung S. 181.
[7] Bergson, Einführung in die Metaphysik (Jena 1920) S. 40/41.

in die Bewegung selbst hineinzuversetzen, nur so erfaßt sie das Leben und erreicht das Absolute[1].

Damit ist zur Genüge aufgezeigt, daß Intuition bei Pascal wesensverschieden ist von Intuition im Sinne Bergsons. Des letzteren Intuitionsbegriff, der weiterhin Schule gemacht hat bei O. Spengler und Keyserling, als ein Akt instinktiver Einfühlung in den ewigen Lebensstrom, dieses Zusammenfallen von Bewußtsein und Absolutem in einem reichlich mystischen dynamischen Pantheismus, ist auf die katholische Gotteserkenntnis nicht anwendbar. Die metaphysische Beziehung bei Pascal und Bergson ist eine grundsätzlich wesentlich verschiedene. Scheler hat die Intuition bei Bergson abgelehnt[2].

Adam hat Veranlassung genommen, die Deutung der Pascalschen Intuition bei Laros durch seine Auffassung einer Korrektur zu unterziehen[3]. Pascals Intuition berühre sich im wesentlichen mit der übernatürlichen Gotteserkenntnis der Theologie, teile mit ihr die persönliche und subjektive Einstellung, das Irrationale der Gewißheit, die starke Einstellung auf die Gefühls- und Erlebnissphäre, die Kraft der Zusammenschau, der Synthese alles Fragmentarischen, das Akute, Blitzartige, unmittelbar Gegenständliche des Schauens[4].

Indes ist nur abweichend von ihm zu sagen: nicht der esprit de finesse schafft die Evidenz, ebensowenig wie das schlußfolgernde Denken, sondern der Glaube. Die beiden Vernunfterkenntnisse stehen nur psychologisch nicht auf gleicher Stufe. Außerdem unterscheidet Pascal zwei Kategorien von Menschen: solche, deren Stärke der esprit de géométrie ist, und solche, die, zum mathematischen Denken nicht begabt, im esprit de finesse ihre Stärke haben.

Wenn Pascal immer betont, die „esprits de finesse" und die „esprits de géométrie" sind wesensverschiedene Geistesanlagen, dann kann es nicht in seinem Sinn gelegen haben, das Erkenntnisprinzip der ersteren als allgemein, allein gültig zu betrachten, also Intuition über das diskursive Denken zu stellen. Vielmehr sind Intuition und Demonstration relativ auf die beiden großen Geistesarten: „esprits de finesse" — „esprits de géométrie", zu beziehen. Absolut und allein gültig ist keine der beiden Erkenntnistypen. Für die Religion ist die logische Deduktion nicht genügend. Aber auch von der Intuition allein erwartet er sich nicht die Evidenz. Sonst hätte Pascal seinen eigenartigen Beweis für die Offenbarung nicht zu führen gebraucht; sonst hätte er nicht den guten Willen so stark betont, auf die Gnade so großes Gewicht gelegt. Da eine Intuition als unmittelbare Gotteserkenntnis und unmittelbare Erkenntnis der Offenbarung abzulehnen ist, so muß auch die Schlußfolgerung dahin fallen, nach der Pascals Intuition phänomenologisch sich mit der übernatürlichen Gotteserkenntnis der Theologen decke.

[1] Ebd. S. 55/56; vgl. Schöpf. Entwicklung S. 242.
[2] Vom Umsturz der Werte (Leipzig 1919) II S. 162 f.
[3] Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft (Rottenburg 1923) S. 45 ff.
[4] Ebd. S. 55.

4. Der Intuitionsbegriff bei Newman.

Es mußte darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Intuitionsbegriff, den Laros an Pascal aufzuweisen suchte, ein Doppelelement enthält: Erkenntnis der obersten Prinzipien und Zusammenschau, Tiefenblick für die Wirklichkeit des Lebens. Damit mußte eine Unstimmigkeit in der näheren Ausgestaltung des Intuitionsbegriffs erfolgen. Diese wird auch nicht behoben durch die andere historische Größe, deren Autorität die Intuitionstheorie Laros' stützen soll: Kardinal J. H. Newman[1].

Laros sagt: Auch Newman kenne wie Pascal einen doppelten Weg des Erkennens, das diskursive und das intuitive Denken; letzteres als Anschauung der abstrakten Begriffe und Axiome, ebenso wie als Klarheit und Gewißheit über die Realitäten des Lebens, seiner Vielgestaltigkeit und Mannigfaltigkeit und Individualität. Auch Newman habe die Notwendigkeit eines unbegrifflichen konkreten Denkens, das dem logischen zwar nicht widerspricht, vielmehr derselben Erkenntniskraft entspringt, aber doch über den Rahmen des formulierten Denkens weit hinausreicht[2], zu begründen versucht. „Illative sense", „informal inference" seien die Termini für den Begriff Intuition: eine selbständige Fähigkeit neben dem abstraktiven Verstand, jedoch der intellektuellen Tätigkeit zugehörig, dem logischen Denken zugeordnet[3].

„Am Ende der Spekulation steht auch ihm (Pascal) die Persönlichkeit, der individuelle Geist, wie Newman das Gewissen."[4] Das Organ der intuitiven Betrachtungsweise (d. h. der Zusammenschau von Einzeltatsachen oder Bruchstücken zu einer Gesamhteit) ist wie bei Newman der individuelle Geist, die inkommensurable Persönlichkeit[5].

Newman komme in philosophischer Hinsicht einer breiten Strömung des gegenwärtigen Denkens entgegen, „die unverkennbare Kräfte aufweist und im Intuitionismus Bergsons ihren extremen Vertreter hat".[6]

Diese Zusammenstellung mit Bergson ist nach dem oben über dessen Intuitionsbegriff Gesagten eine Unmöglichkeit, ein großer Irrtum. Darum ist es auch unrichtig, wenn Laros fortfährt: „Diese breite Strömung philosophischen Denkens der Gegenwart) findet in seiner Kritik der individuellen diskursiven Vernunft und seiner Vorliebe für das konkrete Denken willkommene Anschlußpunkte, und das lebende Geschlecht, das ratlos an den Trümmern der rationalen Wirklichkeiten steht und zu den transzendenten Tiefen des Daseins vor-

---

[1] Die englischen Werke Newmans sind mir nicht zugänglich. Ich zitiere Grammar of assent in der deutschen Übersetzung: Philosophie des Glaubens. München 1921). Deutsch v. Th. Haecker. (Ph. d. Gl.)

[2] Laros Gl. 123/24. [3] Ebd. S. 124 135.

[4] Ebd. S. 157/8. [5] Ebd. S. 161/2.

[6] Laros, Kardinal Newman (Mainz, 3.—6. A. 1921) S. 13 (zitiert: Laros N.).

dringen will, wird auf seine Analyse des Irrationalen am liebsten hören."[1]

Die Prüfung der Glaubenstheorie Newmans ergebe, „daß der Glaube weder ein irrationales Gefühl ist oder sich auf ein unkontrollierbares Bedürfnis gründet, über dessen Wahrheit und Erfüllbarkeit sich nichts ausmachen läßt, noch sich als eine rein logische Operation darstellt, die sich nach den Regeln des diskursiven Denkens erzwingen läßt, sondern daß er eine Tat des ganzen Menschen und des persönlichen Gewissens ist, das sich nach seiner individuellen Veranlagung und Erziehung und dem Maße seiner besonderen Gnaden entscheidet, und dessen Grammatik zu schreiben nie gelingen wird"[2].

Ein tiefster Gegensatz (zu Ward und Manning) beruhe auf dem des konkreten und abstrakten Denkens, oder, wie Pascal sagt, der „esprits fins" und der „esprits géométriques". Jene Männer, die „esprits géométriques", verstehen aus einigen Glaubenssätzen mit unfehlbarer Logik den Glauben abzuleiten; „Newman pflegte dagegen vom Konkreten zum Abstrakten aufzusteigen und neben den Prinzipien der einen Seite auch andere, gegensätzliche zu sehen. Es war ihm deshalb unmöglich, sich auf die Einseitigkeiten philosophischer Schulen und theologischer Systeme festlegen zu lassen. Mit Pascalscher Begabung zum antithetischen Denken empfand er die verschiedenen Seiten des Wirklichen in gleichem Maße und haßte nichts so sehr als Exklusivität. Zudem fühlte er instinktiv die Probleme, die den logischen Operationen an sich und im Vergleich mit den geschichtlichen Tatsachen innewohnen. . . . Im Verkehr mit den Menschen hatte er gesehen, daß es weit mehr persönliche, individuelle Schwierigkeiten und Hindernisse sind, die der persönlichen Annahme des Glaubens im Wege stehen, als die alte Schulweisheit sich träumen ließ, daß ihnen auch nicht mit den Prinzipien eines abstrakten, sondern nur mit der Fülle und Eindringlichkeit des konkreten Denkens beizukommen sei"[3].

Die erste sogenannte Bekehrung Newmans sei als eine religiöse Einkehr zu bewerten, als eine intuitive Erkenntnis der Gottesidee in ihrer ganzen Tragweite und Tiefe. In ihr liege das Geheimnis seines inneren Lebens und der Schlüssel zur Erklärung seiner inneren Antinomien[4]. „Seine Philosophie will nichts als die innere Identität der Stimme Gottes und des Gewissens, und seine Theologie den Gott der Offenbarung als Gott des Gewissens darlegen. Das Gewissen ist ihm das Grundprinzip unseres Geistes und die oberste verpflichtende Kraft der Religion. Nur durch das Gewissen kommen wir zur religiösen Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten und nur durch das Gewissen zur sinngemäßen Erfüllung der sittlichen Gebote. Der Primat des Gewissens in Erkenntnis und Leben ist der Zielpunkt des „Grammar

[1] Ebd. S. 13/14; vgl. S. 116.
[2] Ebd. S. 14.
[3] Ebd. S. 38/39.
[4] Ebd. S. 67 ff.

assent", und das „illative sense", dessen Definition das Buch im runde gilt, ist nichts anderes als das Gewissen"[1].

Laros übertreibt den Gegensatz von konkretem und diskursivem enken bei dem Verfasser von „Grammar of assent". Das intuitive enken wird man bei der deutlichen Parallele mit Pascal nach Laros s metalogisches ansprechen müssen. Die Auffassung der sogen. sten Bekehrung als intuitives Erfassen der Gottesidee in ihrer anzen Tragweite und erschüttternden Gewalt und Tiefe bestätigt die nnahme.

Wie hat Newman seine erste Bekehrung aufgefaßt? „Ich kam nter den Einfluß eines bestimmten Glaubensbekenntnisses, und mein eist nahm dogmatische Eindrücke in sich auf, die durch Gottes Güte e mehr ausgelöscht und getrübt wurden". Den göttlichen Glauben rdankt er den Reden und Predigten des Rev. Walter Mayers. Dazu am die Lektüre von kalvinischen Werken. Die Eingebung der Verlichtung zum Zölibat betrachtet er als eine Eingebung des göttlichen Villens[2].

Es fragt sich, ob man dieses Erlebnis mit Intuition erklären kann. an wird doch vielmehr zuerst sagen, es war Gnade Gottes. War ach dem ausdrücklichen Zeugnis Newmans dessen ungetrübte Frische urch das ganze Leben Gnade, dann wohl nicht nur die Fortdauer, ndern auch der Anfang. Gnade war die ganze lange Wanderung on jenem ersten Erlebnis bis zum Credo vor dem Tabernakel der atholischen Kirche. „Ich fühlte, Gott kämpft gegen mich". „Ich ollte selber führen mich — Doch nun führ' du allein."[3]. Will man von ntuition reden, dann eine Intuition aus Gnade, ein singuläres Ergnis, ein einzigartiges Erlebnis; aber keine natürliche Erkenntnisraft im Gegensatz zum diskursiven Denken.

Der Kronzeuge für die Intuition bei Newman muß „Grammar of ssent" sein[4]. Dieses merkwürdige, herrliche Werk ist mit nichten ne Mißbilligung oder Geringschätzung des logischen Beweisrfahrens, deswegen weil und indem es seine Schranken aufzeigt; bjektiv, weil es dem logischen Denken sein ureigenstes Reich zueist, das Reich der Abstraktion; subjektiv, indem die Bedingungen es Seelenlebens bloßgelegt werden, unter deren Voraussetzung die videnz der Überzeugung möglich ist, das Ziel aller Demonstration.

Damit bleibt nun freilich ein wesentlicher Teil des Denkens nberücksichtigt, nämlich das Leben, die Wirklichkeit, die sich nun nmal nicht in die Fesseln der logischen Begriffe und Abstraktionen hlagen lassen kann; und wo man es doch versucht, wird eine Ändeng mitvollzogen, die die logisch beabsichtigte Schlüssigkeit und cherheit des Beweisverfahrens für die Wirklichkeit des Lebens erhüttert oder ganz aufhebt.

[1] Ebd. S. 73/74. (In der 1. Auflage (1920) S. 65/66 findet sich hier die rufung auf Bremond, Newman. Essay psychologique. Paris 1906 S. 233, 393 ff.)
[2] Apologia pro sua vita. Deutsch v. M. Knöpfler (Mainz 1922) S. 19 ff.
[3] „Stimmen der Zeit" 1923. 105. S. 223. Przywara R. B. 277/88.
[4] Laros Gl. S. 124, Anm. 1.

Natürlich erkennt Newman die Intuition als Erkenntnisprinzip an, nicht als Gegensatz gegen das diskursive Denken, sondern als selbständige, wenn auch bei der Einheit des Seelenlebens mit demselben wirksame Vernunftkraft. Die Gewißheit folgt aus Forschung und Beweis, ist begleitet von einem spezifischen Gefühl intellektueller Befriedigung und des Ausruhens, ist unumstößlich sicher[1].

Der Beweis, der Syllogismus der aristotelisch-scholastischen Philosophie herrscht souverän im Reiche der Abstraktion, am meisten, wenn Gedanken sich in Symbolen ausdrücken lassen, wie in der Arithmetik, Algebra und Geometrie. Jedoch ist die konkrete Materie der Sätze eine beständige Quelle der Störungen für das syllogistische Denken, da sie die Einfachheit und Vollkommenheit seines Prozesses beeinträchtigt[2]. Und wenn auch unbestreitbar ist seine demonstrative Kraft, ebenso eng ist sein Sehfeld, und ebenso weit das Universum der Dinge. Und der Spielraum zwischen den abstrakten Schlüssen der Wissenschaft und den konkreten Tatsachen reduziert die Stärke der Folgerungsmethode der Logik auf bloße Bestimmung des Wahrscheinlichen[3]. Es ist das von Newman durchgehend bloßgelegte Gesetz der begrifflichen und konkreten Erfassung, Zustimmung, Folgerung. Die begriffliche Aktreihe ergibt strengste objektive Gewißheit durch logische Folgerung im Bereich des begrifflichen Denkens. Die konkreten Denkprozesse, d. h. die Erfassung, Zustimmung des konkreten Lebens, sind wirksamer, eindrucksvoller gegenüber der blutleeren, blassen Abstraktion. Diesen Vorsprung büßt jener konkrete Denkprozeß wieder ein durch den Mangel an Stringenz und Geschlossenheit für die Evidenz der Überzeugung.

Diese Lebenswirklichkeit erfassen wir nicht durch Begriffe, durch Verstandestätigkeit, sondern durch das Leben des Geistes, durch den ganzen Menschen. Denn „unsere Begriffe von Dingen sind niemals mit den Dingen selbst kommensurabel"[4].

Newman redet dann von Instinkt, einer Kraft, die uns antreibt zu geistigen Akten; vom Gefühl, vom Gemüt, als der Quelle von einem Wissen, von dem wir Sicherheit haben, ohne Beweise, „eine Wahrnehmung von Tatsachen ohne angebbare Media des Wahrnehmens"[5]. Oder er spricht von einem geistigen Umfassen eines ganzen Falles, einem Erblicken seines Ausgangs, durch einen klaren und plötzlichen Akt des Intellekts, immer jedoch durch eine nicht aufschreibbare Zusammenfassung. Es ist mit einem Wort der „Folgerungssinn": informal inference, formlose Folgerung[6].

Nimmt man noch hinzu die intuitive Erkenntnis der Prinzipien und Axiome, die unmittelbare Erkenntnis der Tatsachen des Bewußtseins und des inneren geistigen Lebens, so findet sich bei Newman der Begriffsinhalt der Intuition, wie er bei Laros festgestellt ist, vor allem das eine Element des metalogischen Denkens. Jedoch ist dieses

[1] Newman Ph. d. Gl. 219.
[2] Ebd. S. 225/26.
[3] Ebd. S. 228.
[4] Ebd. S. 39.
[5] Ebd. S. 285.
[6] Ebd. 248 (245) 282 ff.

eststellung nicht das vor allem Wichtige, sondern die Frage der tuitiven Gotteserkenntnis.

Daß Newman eine Gotteserkenntnis durch Demonstration kennt d gelten läßt, steht außer Zweifel. Die großen Fundamentalwahrheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion können, was die oße Masse der religiösen Menschen betrifft, ohne Zweifel bewiesen d verteidigt werden durch eine ganze, geordnete Reihe von unwiderglichen, logischen Argumenten; aber das ist gemeinhin nicht die ethode, wie dieselben logischen Argumente sich ihren Weg in unseren eist bahnen[1]. „Die Wahrheit sicherlich, als solche, ruht innerlich d objektiv und abstrakt auf demonstrativen Gründen; aber daraus lgt nicht, daß die zu ihren Gunsten vorführbaren Argumente widerlegbar und unwiderstehlich seien."[2]

Das ist die natürliche Folge der Grundthese Newmanscher Erenntnislehre: Leben, in begrifflichen, abstrakten Beweisen demoniert, kann nicht zur logischen Evidenz, sondern nur zur Wahrheinlichkeit gebracht werden[3]. Und Religion ist Wirklichkeit, ist eben, Tat. Also schafft begriffliche Demonstration auch hier nur bjektive Gewißheit. Nicht diese aber steht im Vordergrund des teresses, sondern die Frage: Wie ist subjektive Gewißheit in Sachen r Religion zu erreichen? eine reale Zustimmung zu logisch demonrierbaen Tatsachen?[4]

Zu diesem Zweck wendet sich Newman an das persönliche Gewissen. „Das Gewissen ist ein persönlicher Führer, und ich gebrauche , weil ich mich selber gebrauchen muß. . . . Das Gewissen ist mir iher, als irgend ein anderes Erkenntnismittel. Und wie es mir egeben ist, so ist es anderen auch gegeben; und da es von jedem ndividuum in dessen eigener Brust mitgeführt wird, und nichts erdert neben sich selber, ist es also angepaßt, einem jeden einzelnen ne Kenntnis mitzuteilen, die für ihn persönlich von so äußerster Vichtigkeit ist . . . unabhängig von Büchern, von gelehrtem Denen, von naturwissenschaftlichem Wissen oder von Philosophie"[5].

So will er Religion nicht nur begrifflich, sondern auch real erßbar machen, sodaß eine reale Zustimmung, ein religiöser Akt, eine at des ganzen geistigen Menschen, nicht nur eine begriffliche Zuimmung, ein theologischer Akt zustande kommen kann[6]. Und das t möglich; zu einer lebhafteren Zustimmung zu kommen, mit einem ersönlichen Wissen in den Kreis der Wahrheiten einzutreten, zu nem Glauben gleich einem Sehen zu kommen, ist möglich, und zwar nalog auf demselben Wege, auf dem wir zur Evidenz von der Exienz der Geschöpfe kommen; es sind Phänomene, an die unsere nne sich richten; und die instinktive Gewißheit bietet uns die Gewähr dieser Evidenz. Mit diesem Instinkt erfassen wir auch tellektuelle Gegenstände, z. B. den Charakter eines Mannes oder

[1] Ebd. S. 286.
[2] Ebd. S. 351/52.
[3] Ebd. S. 288 ff. 241/42.
[4] Ebd. S. 294.
[5] Ebd. S. 333/34.
[6] Ebd. S. 81.

seiner Werke. Diese Rolle instinktiver Gewißheit übt in Fragen der Religion unser Gefühl der sittlichen Verpflichtung, das Gewissen. Das ist das erste Prinzip, selbst unbewiesen und Grundlage des Beweises, wohlgemerkt eines Beweises, nicht eines logisch-syllogistischen, abstrakt-begrifflichen, sondern einer Induktion von Beispielen und Tatsachen, intuitiv gewonnen durch unmittelbare Erkenntnis und Erforschung des Bewußtseins und der lebendigen Umwelt; und daraus wird schlußfolgernd das Dasein Gottes als Tatsache erfaßt, als lebendige Tatsache: „diese Gefühle in uns sind derart, daß sie als erregende Ursache ein intelligentes Wesen erfordern". „Wenn die Ursachen dieser Gemütsbewegungen nicht dieser sichtbaren Welt angehören, so muß der Gegenstand, auf den seine Wahrnehmung gerichtet ist, übernatürlich und göttlich sein."[1] Das Gewissen ist ein verknüpfendes Prinzip zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer, und der festeste Halt theologischer Wahrheiten wird gewonnen durch Gewohnheiten persönlicher Religion[2].

Das sind die Gedanken, mit denen Newman die Begründung der natürlichen Religion eröffnet. Drei Hauptkanäle sind es, die uns die Religion, d. h. die Kenntnis von Gott und seinem Willen und unseren Pflichten gegen ihn, vermitteln: Unser eigener Geist, die Stimme der Menschheit, und der Lauf der Welt, d. h. des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschäfte[3]. Demnach ist der Beweis aufgebaut; Gewissen; Geschichte der Religionen, die zumeist sich als Bewußtsein der Sünde äußert und dementsprechend die Mittlerschaft durch das Priestertum in den Vordergrund stellt; Versöhnung; die Ordnung der Dinge, Leiden und das Böse in der Welt; erhoffter Segen, Gebet, Opfer. „Das ist im Umriß jenes System natürlichen Glaubens und natürlicher Gefühle, das, wenngleich wahr und göttlich, uns unabhängig von der Offenbarung noch möglich und die Vorbereitung auf diese ist."[4]

Wie stellt sich nun das Verhältnis von Intuition und diskursivem Denken dar? Es ist, wie nachgewiesen, kein Gegensatz, sondern eine Art des Denkens, ausgehend von der Wirklichkeit und den Tatsachen des Lebens; es ist ein Beweisverfahren, aber die Beweisglieder sind nicht abstrakte Formeln, sondern Tatsachen der Erfahrung. Damit kann freilich im einzelnen Fall nur Wahrscheinlichkeit erreicht werden; aber das genügt vollauf, um aus ihnen einen legitimen Beweis zu konstruieren, der für die Erzeugung von Evidenz ausreicht. Wenn wir in der Mathematik durch ein Gebot der Natur berechtigt sind, mit unserer Zustimmung zu einem Schluß zurückzuhalten, für den wir bislang noch keine stringente logische Demonstration haben, so (sind) wir durch ein ähnliches Gebot nicht berechtigt, im Fall konkreten Urteilens und besonders bei religiösen Untersuchungen zu warten, bis uns eine solche Demonstration zuteil wird, sondern (sind) im Gegenteil in unserem Gewissen gebunden, die Wahrheit zu suchen und nach

[1] Ebd. S. 84/91.
[2] Ebd. S. 97.
[3] Ebd. S. 333.
[4] Ebd. S. 335/50.

ewißheit auszuschauen mit Methoden des Beweises, die, wenn in die estalt rein formaler Sätze gebracht, den strengen Anforderungen der Vissenschaft nicht genügen können[1]. Damit hat Newman das natürche Fundament gewonnen für die Offenbarung, für die Autorität[2].

So ist der Nachweis geliefert, daß „Grammar of assent" keine andhabe bietet, Intuition zu setzen statt Beweis. Es ist ein durchingiges, regelrechtes Beweisverfahren, anders geartet als das begriffche, aber keine Intuition, kein unmittelbares Schauen von religiösen atsachen. Gott muß erschlossen werden; es ist der Kausalschluß von er Tatsache des Gewissens auf den heiligen Gott, ein Beweis, dessen usgangspunkt das Leben, und dessen Ziel und Ende wieder das eben ist. Intuition steht gewiß als Erkenntnisquelle am Ausgangsunkt, da, wo das Leben und seine Wirklichkeit erfaßt wird. Aber der rkenntnisprozeß selbst, wenn ihm auch aus der Intuition geschöpfte rgebnisse zufließen und zum Aufbau des Beweises eingefügt werden, t nicht Intuition, und vor allem nicht der Erkenntnisakt, der Geißheit, Evidenz schafft[3].

Newmans Berufung auf Instinkt und Gefühl ist kein Einwand dagen. Denn er fordert für alle irrationalen Geistesbewegungen nmerfort die logische Kontrolle[4]. Darum ist auch die Entgegenetzung der beiden ohnehin so schwer bestimmbaren Begriffe rational - irrational unberechtigt.

Mit Pascal gemein hat Newman vor allem die Wertung und den usgangspunkt des praktischen Lebens und seiner flutenden Fülle, um as syllogistische Beweisverfahren für die Grundtatsache der Religion u ergänzen; Instinkt und Gefühl sind Erkenntnisorgane zum Erfassen er Lebenswirklichkeiten. Dabei wirkt sich je die Persönlichkeit aus, ndem Pascal seiner persönlichen Erfahrung gemäß die negativen Verte in den Vordergrund stellt, um, soweit die „Pensées" schließen ssen, über die Erbsünde die Autorität der Hl. Schrift als vornehmste nd wichtigste Erkenntnisquelle theologischen Wissens und lebendig ersönlicher Überzeugung zu gewinnen. Newman geht von der Fülle er persönlichen Erfahrung in das Reich des Gewissens und schlägt on da aus Brücken in die übernatürliche Welt des Glaubens an Gott nd seine Offenbarung; so gewinnen auf verschiedenen Wegen die eiden Denker dieselbe Autorität von Hl. Schrift und Kirchenamt.

Was die Intuition betrifft, so kann man sagen: eiden Denkern ist sie nur Vorbereitungsakt und ilfsweg für die Gotteserkenntnis, Ausgangsunkt eines induktiven Beweisverfahrens, verchieden zwar vom syllogistisch-begrifflichbstrahierenden Denkprozeß, aber doch ein Be-

[1] Ebd. S. 352/53 [2] Ebd. S. 98 355.

[3] Przywara-Karrer, J. H. Kardinal Newman. Christentum. Ein Aufbau. . Einführung in Newmans Wesen und Werk. Freiburg 1922, S. 43. Die uverlässigkeit des Werkes ist stark erschüttert durch die Kritik Laros' in heol. Revue 1922 Sp. 291 ff.

[4] Newman, Ph. d. Gl. S. 66 243 f.

weis, bei dem der Kausalschluß die Brücke in die transzendente Welt darstellt. Intuition ist somit kein Ersatz, weder für das induktive noch für das deduktive Denkverfahren, sondern steht je im gleichen Verhältnis einer wichtigen Vorbedingung, so zwar, daß Intuition der obersten Prinzipien die Grundbedingung für das syllogistische Beweisverfahren ist, während das induktive ausgeht vom Leben, das von der Intuition erfaßt wird.

5. *Der Intuitionsbegriff bei Laros.*

Der Intuitionsbegriff, den Laros zur Anwendung bringt, ist psychologisch gesehen ein unmittelbares Erkennen jener letzten, im Denkprozeß erreichbaren Grundlagen, Axiome; hier, an dieser tiefsten Stelle angelangt, hört das Beweisverfahren auf. Die Unmittelbarkeit liegt in dem Vor-sich-sehen, im Schauen von geistigen Grundtatsachen; es ist ein Erkenntnisakt der natürlichen Vernunfttätigkeit, eine Funktion des Intellekts, der zur natürlichen Anlage und Befähigung der Geistnatur gehört.

Das gleiche gilt psychologisch gesehen auch für die Intuition als metalogisches Denken: Den „Transformationsprozeß", in dem die Wahrscheinlichkeit von Zusammenhängen, Ursache-Wirkung, Grund-Folge usw., geschöpft aus der unmittelbaren Lebenserfahrung, ohne Beweisverfahren zur absoluten Sicherheit erhoben wird, wobei der Instinkt, ein Erkenntnisvorgang, in dem Lebensgefühle eine leitende und führende Rolle spielen, den demonstrativen Beweis ersetzt. Diese natürliche Funktion der Vernunftkraft besitzen nun die einzelnen Geister in verschiedenem Grade innerhalb der beiden Pole: esprit de finesse — esprit géométrique.

Erkenntnistheoretisch erwartet Laros eine Sicherheit, eine Evidenz aus der Intuition, die für die Begründung der Religion den angeblichen Mangel des diskursiven Denkens aufwiegen, ja eine größere die denkbar größte Sicherheit schaffen soll. Damit wäre eine stärkere, tragfähigere Grundlage für den Glauben gesichert, als die Gottesbeweise sie begründen können. Damit ließen sich der Widerstand gegen das syllogistische Beweisverfahren und die so gewonnenen Resultate, die die natürliche Religion, die praeambula fidei, begründen, überwinden[1].

Daß Laros dieses Ziel nicht zu erreichen vermag, wurde im Laufe der Untersuchung bereits aufgezeigt. Newman fordert ja für das instinktive (intuitive) Erkennen die beständige Kontrolle durch die Denktätigkeit des begrifflich abstrahierenden Verstandes. In Einklang mit ihm anerkennt auch Erdmann für alles intuitive Denken die wissenschaftliche Korrektur durch das diskursive Denken. Intuitive Erkenntnis mit zwingender Evidenz — nachträgliche wissen-

[1] Laros, Gl. S. 141 152.

haftliche Begründung und Sicherung durch Demonstration hebt sich nerlich auf.

Intuitive Gotteserkenntnis ist gewiß möglich in dem Sinn, daß us einem Erlebnis oder Ereignis ohne Beweis mit subjektiver größter ewißheit die Überzeugung vom Dasein Gottes in der Seele erwächst. er psychologische Vorgang ist oft genug bekannt geworden aus den onversionen. Sieht man von der möglichen Einwirkung der Gnade b, so ist der Vorgang menschlich-psychologisch erklärlich aus der tensiven und langen Beschäftigung mit den Problemen der Religion; as andauernde Durchdenken der Fragen, der Zusammenhang mit em praktischen Leben allgemein und die persönliche Bedeutung der eligiösen Frage für das Leben des Gottsuchers spannt die Aufmerkmkeit in der Richtung der Probleme. Irgend ein qualifiziertes Erbnis wirkt so stark ein, daß all die Überlegungen, Gedankengänge, ründe, Gegengründe in eins zusammengeschaut, intuitiv, mit einem lick erfaßt, mit einer Unmittelbarkeit und Sicherheit die Wahreiten erkannt werden, daß kein Zweifel mehr aufkommen kann. ie Beweisgründe, im vorbereitenden Stadium integrierende Bestandile, fallen in dem Erlebnis selbst nicht mehr ins Gewicht; sie scheien in den Hintergrund gedrängt, indes im Vordergrund steht die ewißheit der erlebten Tatsache[1].

Solche Intuition ist subjektiv von der wirksamsten Evidenz; bjektiv und allgemein bedeutet sie höchstens als Beispiel für andere twas; aber nicht der subjektive Erkenntnisvorgang, sondern das eispiel wirkt weiter. Dabei soll nicht unterlassen werden, größte orsicht zu empfehlen in der Verwendung von Beispielen obiger Art. enn man kann sie nicht einfachhin als natürliche Vorgänge anprechen, da zumeist die göttlich-übernatürliche Gnade der bedeungsvollere Faktor ist und sie aus dem Bereich der natürlichen orgänge heraushebt.

[1] Vgl. Das Erlebnis des Dichters Max Danthendey in „Stimmen der eit", 105, S. 208.

III. Die Phänomenologie

1. Intuition im Sinne der Phänomenologie.

Max Scheler hat die Phänomenologie, die neu durch Husserl begründete philosophische Richtung, zur Neubegründung der Religion herangezogen[1], und damit bereits eine Bewegung im Geistesleben der Katholiken hervorgerufen, weil das Interesse weit über die Kreise der Theologen und Philosophen hinausreicht.

Zwar scheint es auf den ersten Blick fast rätselhaft, wie die Richtung Husserls für die katholische Religionsphilosophie in Betracht kommen soll. Denn in den bisher bekannten Äußerungen des Altmeisters der Phänomenologie ist keine Möglichkeit gegeben, zu einer transsubjektiven Wirklichkeit, zu einem transzendenten Gott zu gelangen. Wesensschau ist ja unmittelbare Erkenntnis des im Bewußtsein Gegebenen, ein unmittelbares Hinblicken auf die im Bewußtsein ursprünglich gegebene Tatsächlichkeit, um zur Wesenheit des objektiv gegebenen Bewußtseinsinhalts vorzudringen. Über die bewußtseinsunabhängige Realität dieser Wesenheiten ist nichts gesagt. Alles Zufällige, Unwesentliche wird durch die eidetische Reduktion „eingeklammert". Dieser eidetischen Reduktion wird auch das Einzel-Ich unterzogen, also ausgeschaltet, auch die Transzendenz Gottes, sodaß einerseits nur mehr das reine Bewußtsein, anderseits nur mehr ein Absolutes im Bewußtsein übrig bleibt[2].

Die Intuition, Wesensschau, ist die unmittelbare Erkenntnis des im Bewußtsein Gegebenen, und zwar seinem Wesen nach. Es soll also möglich sein, durch unmittelbares Zusehen das Wesen der Dinge festzustellen. Nun ist darnach in dieser Untersuchung nicht die Frage. Die Phänomenologen gehen ja weit auseinander in den von Husserl angeregten Ideen[3]. Der bedeutendste und einflußreichste Schüler dieser Richtung ist offenbar Max Scheler, dessen Problemstellung zu prüfen ist, soweit sie mit dem Thema Intuition in Betracht kommt als Begründung der Religion.

Auf die Begründung der Religion angewandt, ist Objekt der Intuition der religiöse Akt. Scheler lehnt ausdrücklich und bestimmt

---

[1] Vom Ewigen im Menschen. Erster Band. Religiöse Erneuerung. Leipzig 1921. Probleme der Religion (zitiert P. R.).

[2] Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913, S. 108/11.

[3] Oesterreich, Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Berlin 1923 (Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. Bd. 12. A.), S. 513 ff.

jegliches unmittelbare Schauen Gottes, wie es der Intuitionsbegriff bei Hessen nahezulegen scheint, ab. Den göttlichen Geist wahrzunehmen, ist ganz unmöglich[1]. Unmittelbar geschaut wird der religiöse Akt in seinem Ablauf im Bewußtsein; das ist das „objektiv" Gegebene.

Die Streitfrage, betreffend die Erkenntnis Gottes als Person[2] und den Wertprimat[3] muß hier außer Betracht bleiben, um den Intuitionsbegriff möglichst klar herauszustellen.

Schelers Grundthese lautet: „Der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik mögen realidentisch sein; als intentionale Gegenstände sind sie wesensverschieden. Der Gott des religiösen Bewußtseins ‚ist' und lebt ausschließlich im religiösen Akt, nicht im metaphysischen Denken über außerreligöse Bestände und Wirklichkeiten."[4] Das soll doch heißen, Gott ist im Bewußtsein anders ‚objektiv' gegeben, wenn auf ihn sich ein religiöser Akt bezieht; wiederum anders, wenn er Gegenstand der metaphysischen Spekulation ist. Der Unterschied bezieht sich nicht auf das reale, transzendente, transsubjektive Wesen Gott, das in beiden Fällen identisch ist, sondern den Unterschied schafft das Bewußtsein, dem das eine Mal Gott ein Gegenstand religiöser Verehrung ist, das andere Mal dagegen Objekt des spekulativen Denkens und Beweisens; also einmal Gegenstand der religiösen Aktsphäre des ganzen geistigen Menschen, das andere Mal Gegenstand der nüchternen, kühlen, verstandesmäßigen Spekulation. Das ergibt die intuitive Wesensschau, die unmittelbare Erkenntnis der Bewußtseinsakte, auf ihr Wesen hin analysiert oder besser reduziert.

Die Realidentität des Gottes im religiösen Akt und des Gottes als Weltgrund der metaphysischen Spekulation begründet Scheler in seinem sog. „Konformitätssystem"[5].

Eine weitere Grundthese Schelers lautet: Alle religiöse Erkenntnis hat ihre letzte Quelle in irgend einer Art von Offenbarung. Also hat die religiöse Sinnlogik die Gesetze aufzuzeigen, nach denen sich die religiöse Vernunft im Menschen in die Bereitschaft setzt, Offenbarungslicht, und zwar Offenbarungslicht aus den verschiedenen stufenmäßig aufgebauten Grundarten der Offenbarung, zu empfangen. „Auch die Befolgung dieser ‚Normen' führt also nur an die Schwelle der Aufnahme von Offenbarung, deren Inhalt dann im Glaubensakte zu ergreifen ist; . . . sie führt nicht zu einem spontanen Erkennen Gottes oder gar (wie es bei vielen scheint) zu einem Erdenken und Konstruieren der religiösen Objekte."[6].

Die Gesetze der religiösen Sinnlogik weist er nun am religiösen Akt auf, mit dem Ziel, zu erklären, wie es zu einer in sich selbst

[1] Scheler, P. R. S. 433.

[2] Vergl. Przywara, R. B. S. 33. Dazu Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion, nach ihren wesentlichsten Lehren allgemein verständlich dargestellt und beurteilt, Freiburg 1924, S. 55 ff.

[3] Przywara, R. B. S. 127 ff. Vergl. Geyser a. a. O. S. 83 ff.

[4] Scheler, P. R. S. 327/28. [5] Ebd. S. 334 ff.

[6] Ebd. S. 375.

uhenden Glaubensevidenz kommt und die Religion sich nach ihren utonomen Gesetzen entfaltet, fortbildet und höher bildet[1], ein neuer ersuch, die Religion von der Philosophie unabhängig zu machen.

Was ergibt nun die phänomenologische Betrachtung des religiösen ktes für die Gotteserkenntnis?

Die Religion ist eine Urgegebenheit des menschlichen Bewußtseins; er religiöse Akt wird daher von jedem Menschen notwendig voll-ogen: Gott oder Götter; Gott oder Götze. „Vermöge der natürlichen eligiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an llem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend egeben ist, sich ihm ein Seiendes erschließen (sich ihm ‚offenbaren'), as mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: es ist absolut eiend, und es ist heilig."[2]

Der betrachtende Geist schließt sich selbst mit der Welt um ihn er zusammen, erkennt in all dem unmittelbar die Relativität der Welt nd gleichzeitig damit die Allüberlegenheit eines absoluten Seins, die ich ergibt als notwendige Ergänzung und Bezogenheit auf den „offen-aren" Charakter der Bedingtheit alles Seienden in der Welt.

Diese Erkenntnis gewinnt der Geist nicht aus dem Kausalschluß on dem Endlich-Bedingten auf das Unendlich-Absolute, sondern das st das Gegenteil von allem Erdachten, Erschlossenen, Abstrahierten, ämlich ein „Offenbaren". Das Absolute wird an dem empirischen egenstand „durchscheinend", „durchblickend", wie auch dieses rela-v Seiende durch dieses Durchscheinen und Durchblicken besonders etont und ausgezeichnet wird; dieser empirische Gegenstand wird adurch ein „besonderer" und „heiliger"[3].

Die Unmittelbarkeit der Erkenntnis liegt also nicht im Schauen es Absoluten, sondern in dem Offenbarwerden an einem empirischen egenstand.

Ebenso unmittelbar erfaßt wird im religiösen Akt die Abhängig-eit, das Gewirktsein, die Kreatürlichkeit der Welt als Werkes des all-ächtig Göttlichen; das ist wieder nicht eine logisch objektive oder bjektiv kausale Verknüpfung von Grund-Folge, Ursache-Wirkung. Hier erscheint die Kreatürlichkeit der Kreatur von vornherein als n phänomenales Merkmal aufgeprägt"[4].

Im ersten Fall erscheint also eine Seinsrelation ens a se — ens ab lio; im zweiten Fall eine Kausalrelation; beide sind symbolische elationen, nicht ein Inhalt des menschlichen Geistes, sondern haftend n den Gegenständen, sondern erlebt[4].

Als Rückwirkung dieser Erlebnisse an den empirischen Gegen-änden ergibt sich als Erlebnis im religiösen Akt: „das Erlebnis der artiellen Nichtigkeit und Unfähigkeit alles relativen Seins und as Erlebnis der Kreatürlichkeit alles relativen Seins nd des eigenen Seins als eines Teiles oder Gliedes davon"[5].

[1] Ebd. S. 379.
[2] Ebd. S. 379; vergl. S. 559 ff.
[3] Ebd. S. 380/81.
[4] Ebd. S. 383.
[5] Ebd. S. 385.

Eine andere Wesensbestimmung des göttlichen Objekts, das im religiösen Akt unmittelbar gefaßt wird, ist das „Heilige". Auch diese Wertmodalität läßt sich als wesensnotwendige Eigenschaft logisch mit dem ens a se verknüpfen. Doch ist gewiß, „daß das religiöse Bewußtsein nicht auf diesem Wege zur Idee des heiligen Gottes kommt. Daß das schlechthin Wertvolle und nur durch sich und in sich Wertvolle auch Dasein besitzen müsse . . . . ist ein ontisches, synthetisches Axiom für das religiöse Bewußtsein"[1].

Die Wertart des Heiligen ist eine absolut feste Größe, die sich in keinem Sinne aus irgend etwas „entwickelt" hat[2]. Auf das Heilige richtet sich die Gottesliebe „als qualitativer Charakter des Liebesaktes und seiner Wesensrichtung auf ‚Etwas' von der Wertmodalität des Heiligen"[3].

Aus diesen drei formalen Wesensbestimmungen ergeben sich nun nicht durch Kausalschluß, sondern durch Analogieschluß eine Reihe weiterer göttlicher Eigenschaften, die nicht weiter für die vorliegende Frage von Interesse sind[4].

Daß mit diesem Wege des Gotterkennens durch die phänomenologische Analyse des Bewußtseins, d. h. des im Bewußtsein gegebenen religiösen Aktes, von der Realität, von dem transsubjektiven, transzendenten Dasein Gottes nichts behauptet werden kann, ist klar. Scheler sagt selbst in seinem phänomenologischen Hauptwerk, in seiner Ethik, daß in diesem Werk von einer Realsetzung Gottes nicht die Rede sein solle[5]. Und solange nur die phänomenologische Methode angewandt wird, ist keine Möglichkeit gegeben, in die bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit zu gelangen, also über das reale Dasein Gottes etwas auszumachen.

Aber sucht nicht Scheler einen Weg aus der Immanenz des religiösen Bewußtseins mit dem oben zitierten Satz: „daß das schlechthin Wertvolle und nur durch sich und in sich Wertvolle auch Dasein besitzen müsse, — nicht daß das absolut Seiende notwendig auch wertvoll in sich sei —, ist ein ontisches, synthetisches Axiom für das religiöse Bewußtsein".

Das ist nicht mehr als ein Postulat. Seine reale Erfüllung gewährleistet denn auch nicht das ontische, synthetische Axiom des religiösen Bewußtseins. Das will wohl Scheler selbst nicht. Darum versucht er einen andern Weg, und zwar das erste positive (analogische) Attribut Gottes, nämlich seine ‚Geistigkeit', ist der Ausgangspunkt[6]. Der Mensch erlebt seine Ichstelle im Aktzentrum seiner geistigen Akte; er erkennt sein Wesen als Geistwesen. Unter dieser Bedingung erfährt, erlebt der Mensch „auf ganz unmittelbare Weise ein Verhältnis der Welt zu den Akten des Geistes"; nämlich „das Sein und Sosein der Welt (jedes beliebigen Gegen-

[1] Ebd. S. 389/90.
[2] Scheler „Der Formalismus" usw. S. 107.
[3] Scheler P. R. S. 390. [4] Ebd. S. 401.
[5] Scheler, „Der Formalismus' usw. S. 411.
[6] Scheler P. R. S. 413 ff.

andes der Außenwelt und Innenwelt) ist evident unabhängig von em hic et nunc Dasein irgend eines dieses Sein als Gegen- and erfassenden Aktes und irgend eines Individuums. Ob das iende in irgend eine der Seinsrelationen zu einem menschlichen eiste eingeht oder nicht, die da heißen: Erkennen — intentionales ein, Lieben — Wertsein, Wollen — Willenswiderstandssein, das tzt weder sein Sein, noch hebt es sein Sein auf. Diese Wahr- eit ist uns evident in jedem Erkenntnisakte, ja in jedem geistigen kte überhaupt gegeben. Sie ist vom Sinn der Worte „Sein" und Gegenstand" unabtrennbar".

Scheler sagt weiter: „Aber nicht weniger evident ist trotz eser Wesensunabhängigkeit und Wesenstranszendenz alles Seienden om hic et nunc vollzogenen Akte und vom Akte, sofern er von diesem der jenem Individuum vollzogen ist, daß gleichwohl alles mögliche außergeistige Seiende von einem möglichen Geistseienden n wechselseitiger Abhängigkeit stehe." „Was aber ilt vom Wesen des geistigen Aktes und des daseienden Gegenstandes ls solchem, das muß auch gelten für alles besondere zufällig eiende, das diesem Wesen und jenem entspricht."[1]

Trügt nicht alles, so ist hier der Durchbruch aus der Phänomeno- ogie Schelers zu seinem Realismus, und man muß seinen Worten lauben[2]. Es soll doch nichts anderes gesagt sein als: Die Welt und edes einzelne Weltding ist in seinem Sein und Sosein ganz unab- ängig von jeder Art geistigen und individuellen Aktes, also wohl uch von dem phänomenologischen Akt der Wesensschau und all den eistigen Akten (Einklammern usw.), die die Wesensschau bedingen.

Es fällt auf, daß weder Przywara, der doch den Realismus bei Scheler zu erweisen sich bemüht[3], noch Geyser diese Stelle erwähnt.

Switalski kritisiert diese „Verstandesdeduktion", „Schelers einzi- en Gottesbeweis". Scheler ziele auf den Versuch ab, „aus der Idee es Geistes und aus der Idee der (hypothetisch gesetzten) Welt, möglichst ohne einen Fußpunkt auf der empirisch-existenten Welt zu uchen, die Notwendigkeit des göttlichen Geistes zu erweisen, ein Versuch, der in der Geschichte der Philosophie als idealistisch-onto- ogischer Beweis bekannt ist"[4].

Es dürfte doch nicht richtig sein, daß Scheler „möglichst ohne Fußpunkt" die Notwendigkeit des göttlichen Geistes zu erweisen ucht. Der Fußpunkt der empirisch-existenten Welt ist doch der Menschengeist. Die Welt ist also nicht hypothetisch gesetzt, denn der Menschengeist ist Teil dieser realen Welt.

Nun möchte man wünschen, Scheler hätte sich deutlicher ausge- rückt, wie er manches Mißverstehen selbst verschuldet hat. Er mag

[1] Scheler P. R. S. 416/17.

[2] Vergl. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion S. 35 43.

[3] Przywara R. B. S. 15—20.

[4] Switalski, Probleme der Erkenntnis. (Veröffentlichungen des kath. nstituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Band I, Heft 1 u. 2. Münster i. W. 1923.) II. S. 138.

manches Diktum geschrieben haben auf dem Hintergrund seiner noch zu erwartenden Erkenntnislehre; aber den immanenten Bewußtseinsidealismus vertritt Scheler in der Frage der Gotteserkenntnis nicht, ebensowenig wie den Ontologismus. Letzteren verneint auch Przywara[1].

Die Phänomenologie des religiösen Aktes ergibt für Scheler das Intentionalobjekt Gott mit der Wertmodalität „Heilig". Ist alles mögliche außergeistige Seiende von einem möglichen Geistseienden abhängig, nun dann doch auch der wirkliche Geist, als den sich der Mensch im Zentrum seiner Aktstelle als Ich erkennt. Damit ergibt sich von selbst die Verbindung des Wertes „Heilig", der phänomenologisch geschaut wird, mit dem durch das Abhängigkeitsbewußtsein erschlossenen absoluten Geist: d. h. die geistige Ursache des Menschengeistes ist heilig. Zu diesem Urteil berechtigt aber nur die Doppeltatsache: „Die radikale Daseinsunabhängigkeit der Welt vom faktischen Geiste des Menschen resp. ihre evident gegebene Transzendenz . . . gegenüber allem, was dem Menschengeiste von ihr bewußtseinsimmanent werden kann, und ihr gleichwohl bestehendes evidentes wesensgemäßes Abhängigsein von einem Geiste überhaupt, d. h. von etwas, das das Wesen der Geistigkeit mit dem Menschen gemein hat. Denn eben daraus folgt, daß dasselbe Seiende, das dem menschlichen Geiste als unabhängig seiend von ihm und als in jedem Gegenstande ihm transzendent, d. h. sein Bewußtsein überragend gegeben ist, gleichwohl schon um seines Seins allein willen eine geistige Macht zum Korrelate haben muß — eine geistige Macht, die im analogen Verhältnis zur Welt . . . steht, wie der Mensch als geistiges Subjekt zu seiner Umwelt."[2]

Diesen Gedankenzusammenhang bringt Scheler auch auf die Form eines Schlusses, bemerkt aber dazu: „Aber wiederum ist es nicht dieser Schluß, den der Mensch im religiösen Akte, dadurch er Gottes als Geist gewiß wird, zöge. Man kann nur sagen, daß der religiöse Akt selbst gemäß den entwickelten Sätzen sich sinngemäß betätige, daß er — indem er am menschlichen Geiste ein Urbild des Geistes überhaupt und am Verhältnis des menschlichen Geistes zur Welt eine wesensmäßige Relation von Geist und Welt überhaupt erfasse — die Idee dieses Urbildes sofort auf das Heilige ens a se übertrage, das ihm vorher schon als daseiend gewiß ist."[3]

Kraft dieser Verbindung von ens a se mit heilig und geistig, kann für Gott die Freiheit und Selbstbestimmung, seine Schöpfermacht und Schöpferfreiheit erschlossen werden[4].

Scheler trifft außerdem eine Unterscheidung zwischen metaphysischer und religiöser Erkenntnis. Jene handhabt den Beweis als ihr Organ, und darum ist für die Gegenstände der Religion, die religiös als Werte gefühlt oder durch Beziehungen erschlossen werden, auch die Demonstration möglich[5]. Auf diesen Unterschied, der vielfach

[1] Przywara R. B. S. 105 ff.
[2] Scheler P. R. S. 418.
[3] Ebd. S. 420.
[4] Ebd. S. 426.
[5] Ebd. z. B. S. 401 420 432/33.

nicht genügend Beachtung findet, hat Rosenmöller aufmerksam gemacht: „Der Unterschied der metaphysischen und religiösen Haltung beruht darin, daß die metaphysische Hinwendung immer auf Erkenntnis des Gegebenen, auch des letzten und höchsten Gegebenen gerichtet ist, die religiöse Haltung auf das Gegebene selbst.[1] Auf Gott angewandt heißt es: Im Beweisverfahren arbeitet allein der Verstand in logischen Prozessen, um zu erkennen; der religiöse Akt ist eine Tat des ganzen geistigen Menschen, ein Aufgebot all der Seelenkräfte, um Gott zu besitzen, um in dem Akt der Liebe Einheit mit ihm zu werden. „Wir hoffen gezeigt zu haben, daß metaphysische Erkenntnis da aufhört, wo religiöse Erkenntnis beginnt."[2]

Nun sucht freilich Scheler die Religion von der Philosophie möglichst unabhängig zu machen, ein Streben, das er teilt mit der neukantianischen Richtung der badischen Schule[3], im Gegensatz zu der Marburger Schule, die die Religion in der Philosophie aufgehen läßt . . . Und darin ist gewiß ein gewaltiger Fortschritt zu verzeichnen, wenn das Resultat der Religionspsychologie und Religionsgeschichte, das eine konstante und allgemeine durchgehende religiöse Anlage im Menschen aufzeigt, als eine Erfahrungstatsache gewürdigt wird, von der aus die Begründung der Religion zu erfolgen hat. Das ist doch der Sinn seiner Sätze: „Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen."[4] Gott oder Götter, aber die Religion ist eine Urgegebenheit des menschlichen Bewußtseins; die religiöse Erfahrung ist eine ursprüngliche und unableitbare Tatsache[5]. Aus diesen urgegebenen Tatsachen soll die phänomenologische Wesensschau des religiösen Aktes, der allgemein gleich ist im Monotheismus und Polytheismus, der wesentlich die gleichen Elemente zeigt, ob das Objekt der religiösen Tätigkeit nun Gott oder ein Götze ist, die Begründung der Religion überhaupt geben. Es ist aber offensichtlich, daß die Phänomenologie diese Begründung allein nicht geben kann, weil die Phänomenologie die Realität und Transzendenz Gottes nicht zu erweisen vermag.

Da man bei Scheler die Realität einer bewußtseinsunabhängigen Welt voraussetzen darf, so kann man wohl noch auf einen wesentlichen Punkt aufmerksam machen: es fällt nämlich offenkundig auf, wie Scheler Gedankengänge, die im kosmologischen Gottesbeweis eine wichtige Rolle spielen, mit einer gewissen Eindringlichkeit als Relationsverhältnisse darstellt[6]. Beachtet man die Beschränkung Schelers auf die Phänomenologie des religiösen Aktes und nimmt man seine Theorie der Realidentität von intentionalem und metaphysischem Objekt der Religion, dann möchte man glauben, die Gegensätze, die die traditionelle Religionsbegründung in Geyser gegen die Scheler-

[1] Rosenmöller, Gott und die Welt der Ideen. Gedanken zu Problemen der metaphysischen Gotteserkenntnis (Münster i. W. 1923) S. 31 ff.
[2] Rosenmöller a. a. O. S. 31.
[3] Hessen R. Ph. S. 147 ff.
[4] Scheler P. R. S. 559 ff.
[5] Vgl. Ebd. S. 379 398.
[6] Scheler P. R. z. B. S. 380 ff.

schen Versuche geltend macht, ließen sich überbrücken. Vielmehr wäre zu wünschen: bei einer Korrektur von Mängeln der phänomenologischen Religionsbegründung, vor allem der Schwächen in dem Aufweis der Realität des religiösen Objektes, müßte eine Synthese herzustellen sein zwischen den Bemühungen Schelers und den Aufgaben der traditionellen Theodizee. Oder wird eine an Platon-Augustinus orientierte Religionsbegründung, als welche die Schelersche anzusprechen ist, für immer einen Gegensatz bedeuten müssen zu der aristotelisch-thomistischen Religionsphilosophie?

Es scheint doch Scheler auf eines vor allem anzukommen: auf die subjektiv-persönliche Überzeugung. Darum schreibt er: „Erweckung des religiösen Aktes zur Lebendigkeit und Hinleitung auf sein ihm angemessenes Sein und Wertgut — nicht ‚Beweise' — das ist der Weg, der aller religiösen Unterweisung angemessen ist und der jeder anderen Art von Unterweisung, die es mit der Religion zu tun hat, vorherzugehen hat."[1] Hört man nicht aus dieser Äußerung die Not des modernen Gottsuchers, dem die modern-philosophische Tradition im Relativismus, Skeptizismus, Positivismus, Psychologismus die altehrwürdigen Traditionen katholischer Religionsphilosophie erschüttert hat und der nun einen neuen Weg versucht?

Freilich muß zugegeben werden, daß dieser Versuch verbesserungsbedürftig ist. Bevor von diesem Streben die Rede sein soll, ist zusammenfassend auch noch der Intuitionsbegriff mit tunlichster Klarheit herauszuarbeiten.

Intuition bedeutet bei Scheler unmittelbares Erkennen, ohne systematische, syllogistische Beweise. Er scheidet klar zwischen Anschauung und Denken. Letzteres ist Denken in Form von Begriff, Urteil, Schluß; also diskursives Denken, das ist „Bedeutungsmäßiges haben". Anschauung ist die andere Form des Erkennens, „ist nur geistiges Erkennen in Hinsicht auf individual und singulär Wertvolles; Denken ist nur dasselbe geistige Erkennen in Hinsicht auf generell und kollektiv Wertvolles"[2].

Was ist nun Objekt dieser Intuition? Es wurde schon bemerkt, ein Schauen des göttlichen Wesens lehnt Scheler bestimmt ab. Was geschaut wird, ist nur der Ablauf des religiösen Aktes im Bewußtsein. Also ist Intuition gleichzeitig Erlebnis. Dieses Erlebnis ist die unmittelbare Erkenntnis der „partiellen Nichtigkeit und Unfähigkeit alles relativen Seins", „der Kreatürlichkeit alles relativen Seins", wobei das eigene Ich, also der erlebende Geist, sich selbst mit eingeschlossen erkennt. Der Geist selbst weiß sich als ein Stück der Welt, des Seienden in seiner Totalität; in dieser Welt und an ihr wird die schlechthinige Abhängigkeit erkannt, erlebt, unmittelbar. Mit der Abhängigkeit ist ganz ebenso unmittelbar gegeben die Gewirktheit.

Nun sagt Scheler: Abhängigkeit, Kreatürlichkeit sind symbolische Relationen; also sind alle abhängigen, gewirkten Dinge, seien es Einzeldinge, sei es die gesamte Welt in ihrer Totalität, die einen

[1] Ebd. S. 560. [2] Ebd. S. 471.

lieder dieser symbolischen Relationen, vielmehr die Objekte, an enen die eine Seite der Relation, Abhängigkeit und Gewirktheit, erannt, erschaut, erlebt wird. Damit aber weisen dieselben Objekte uch die andere Seite der Relation auf, also mittelbar durch Anchauung, nämlich eine Unabhängigkeit, ein ungewirktes, vielmehr irksames Wesen, oder das andere Glied der Relation: ens a se, das bsolute, schlechthin Wirksame[1].

Auf einen wichtigen Punkt muß noch in der Bestimmung des ntuitionsbegriffes hingewiesen werden. Dieses Erlebnis des ens a se, es Absolut-Seienden als der Allüberlegenheit und Allwirklichkeit, ist eswegen möglich, weil die Objekte, an denen dieses Erlebnis möglich t, Offenbarungsträger sind; „im religiösen Akte schaut, denkt und ihlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst ls daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erchließen (sich ihm ‚offenbaren'), das mindestens zwei Wesensestimmungen besitzt: es ist absolut seiend und es ist eilig"[2].

Die Objekte sind natürlich in verschiedenem Grade Offenbarungsräger des Absoluten, also Gottes; sie werden in verschiedenem Grade Mittel und Organe für das Durchscheinen und Durchblicken des göttchen Seins. Demnach ist das Geistwesen Mensch „als gottewirktes und stetig erhaltenes Werk und seinem Sosein ach als die erste natürliche Offenbarung Gottes als nendlichen Geistes" anzusehen.

Im religiösen Akt wird das Verhältnis: Gleichnis Gottes, erlebt: Es handelt sich um ein Relationserlebnis, um das Erlebnis des Ablanz- und lebendigen Spiegelseins des menschlichen Geistes im Verältnis zum göttlichen. Nicht nur per lumen Dei cognoscimus omnia, ondern zugleich in lumine Dei." „Der Religiöse gelangt in der religiösen Sammlung und bei Selbstvertiefung in die Wurzel seines geistien Wesens schließlich in die fühlbare Nähe einer Stelle, wo er einen Geist, vom Geiste Gottes ‚umhegt', ‚gespeist', ‚in ihm gegründet', von ihm gehalten', unmittelbar anschaut — ohne darum auch nur im ntferntesten das Relationsglied ‚Göttlicher Geist' selber mit ahrzunehmen. Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist also dem menschchen Geiste — ohne daß er das Urbild selbst auf natürliche Weise ur Feststellung dieser Ebenbildlichkeit gewahren müßte — selbst eingeschrieben und zwar seinem Sein. Und dieses Sein ist elbst . . . . schon Wissen um sich, wenn auch nur potentielles Wissen. Denn auch das Aktzentrum des menschlichen Geistes — die Geistesseele — ist ja im Unterschiede zum actus purus immer auch Aktotenzzentrum."[3]

An dem an der Welttotalität aufleuchtenden, sich offenbarenden eienden ist weiter Gegenstand der Intuition der Wert „heilig". Werte erden gefühlt, ein Erkenntnisvorgang eigener Art, in dem Werte zum

[1] Ebd. S. 379—385.
[2] Ebd. S. 379, vergl. S. 376 f.
[3] Ebd. S. 432 f.

Bewußtsein kommen[1]. Die Wertmodalität Heiligkeit steht auf der höchsten Stufe in der Hierarchie der Werte[2].

In der kritischen Beurteilung ist das oben schon Gesagte dahin zusammenzufassen: Eine Religionsbegründung allein von der phänomenologischen Wesensschau des religiösen Aktes aus scheint nicht möglich. Jedenfalls als Weg zur Gotteserkenntnis, Gott als transsubjektive Wesenheit, als transzendente Realität aufgefaßt, kann die Lösung der Schelerschen Religionsphilosophie nicht genügen.

Das Wertvoll-Bleibende der Ausführungen dürfte in der Betonung der subjektiven Bedingtheiten zur Erkenntnis Gottes liegen. So wie der empirische außerreligiöse Gegenstand für das reale Göttliche das Organ der Offenbarung wird, so für das Subjekt das Sprungbrett, auf dem sich der religiöse Akt zu Gott und seinen Attributen aufschwingt[3]. Dazu sind drei Bedingungen erfordert: Einmal muß der Mensch sein Ich, den Kern seines Wesens, erfassen als Geist[4]; ferner ist vollendete Gleichgültigkeit gegenüber dem Dasein der Welt, endlich Einsicht in die eigene Geistesohnmacht, gegenüber ihrer Fülle, also Demut, Ehrfurcht erfordert[5].

Die Verwandtschaft mit Augustinus und Pascal ist unverkennbar. Auch ihnen kam es vor allem darauf an, das Auge des Geistes zu reinigen und so zu schärfen und den inneren Menschen freizumachen für den Aufstieg zum Gotterkennen und zum Gottschauen (Augustinus); zur Erkenntnis des sittlichen Elends einerseits und der Größe im Menschen anderseits, den zwischen beide Pole gestellten Geist zum Suchen nach der Wahrheit anzuleiten, die nur zu erreichen ist, wenn die Liebe zur Wahrheit vorausgeht (Pascal). Das scheint doch eine fundamentale und wichtige Erkenntnis Schelers zu sein, daß der Mensch aus sich heraus, spontan, zu einer Gotteserkenntnis nicht kommen könnte, wenn nicht in die Natur, in die gesamte Welt dieser Offenbarungscharakter des Göttlichen hineingelegt wäre mit der Bestimmung und dem Zweck, daß der Menschengeist dort die Spuren Gottes finde. So kommt Scheler zu dem seltsamen Gedanken, daß Gott sich auch verschweigen könnte, freilich um ihn auch sofort als widersinnig zu verwerfen, als einen Widerspruch mit der Allgüte und Alliebe Gottes. „Freie Selbstoffenbarung, stetes Flüstern in den Tiefen der Personzentren jedes endlichen Vernunftwesens, dauerndes und kontinuierliches Hereinleuchten des ewigen Lichtes in die endlichen Geister, Verknüpfung aller endlichen Geister in der Einheit dieser Liebe und dieses Lichtes zu e i n e m solidarischen Ganzen — das gehört also zum W e s e n und zur I d e e schon eines möglichen Gottes."[6]

Es sind die Gedanken Augustins: die imago et similitudo Dei findet sich im Geiste des Menschen, in seinem vernünftigen Denken.

[1] Scheler, Formalismus usw. S. 19 ff. 29/30 261 ff.
[2] Ebd. S. 107. [3] Scheler P. R. S. 397.
[4] Scheler P. R. S. 414 ff.
[5] Ebd. S. 412 f. Vgl. „Vom Wesen der Philosophie in „Vom Ewigen" im Menschen" S. 95 ff. [6] Scheler P. R. 685/86.

n der ganzen Schöpfung sucht er die Spuren für die Trinität zu-ammen. Scheler sucht mit den Mitteln der phänomenologischen 'orschung diese Spuren im religiösen Akt bloßzulegen.

2. *Die Religionsbegründung bei Gründler*[1].

Scheler hat zündend gewirkt. Gründlers Versuch, eine Religions-hilosophie auf phänomenologischer Grundlage wenigstens im Umriß u geben, hat Scheler mit einem Vorwort empfohlen. Es bedeutet egenüber Scheler zunächst einen Fortschritt, wenn hier die Notwen-igkeit einer metaphysischen Ergänzung der phänomenologischen Wesensschau wenigstens im Prinzip anerkannt wird. Es ist aber erade hier zu ersehen, wie die Immanenz des religiösen Bewußtseins loch auch zu nicht unbedenklichen Irrtümern führt. Dazu gehört vor llem die Formulierung des Glaubensbegriffs und die Analyse des Glaubensaktes: „Der Glaube ist nicht, wie das Wissen, bloß ein ‚theo-etischer Akt', ja in erster Linie überhaupt kein solcher. Der Fromme ielt in der Hauptsache nicht auf Erkenntnis ab, sondern auf Erlösung, uf sein und anderer religiöses ‚Heil'. Sein Streben nach Wahrheit st bloß ein wesentlicher Bestandteil dieses Heilstrebens — weil Gott uch ‚die Wahrheit' ist — und nicht Selbstzweck. Er wendet sich Gott zu aus Liebe, in der Sehnsucht, ‚bei' Gott zu sein, ‚in' ihm ufzugehen, im Verlangen, in eine höhere Seinssphäre gehoben zu verden. Diese demütige, vertrauensvolle und liebende Hingabe an Gott nennen wir ‚Glauben'."[2]

Man darf, um Gründler nicht zu mißdeuten, nicht vergessen, daß r eine phänomenologische Analyse des religiösen Glaubensaktes geben vill, also eine Darlegung des im Bewußtsein gegebenen Wesens des Glaubensvorgangs. Objekt dieses Glaubensaktes ist Gott; der Glau-ensakt „schließt also auch das Bewußtsein von diesem Objekt, das Bewußtsein der ‚Gegenwart Gottes' ein, das Erfassen eines absolut ealen und absolut wertvollen Seins'[3]. Das ist also im Sinn der Phänomenologie das Intentionalobjekt.

Der Glaube selbst enthält zwei untrennbare, aber wesens-erschiedene Momente, „ein emotionales und ein theoreti-ches. Jenes macht den eigentlichen ‚Glauben' im religiösen Sinn us: Ein liebendes, demütiges Sich-öffnen der Person Gott gegenüber, ine unendliche Hingabe und ein unendliches Vertrauen"[4].

Diese Erklärung steht im Widerspruch zur katholischen Auf-assung vom Wesen des Glaubens, die nicht das emotionale, sondern las theoretische Moment in den Vordergrund rückt. Glauben ist Fürwahrhalten, und das ist zunächst und in der Grundlage eine Er-enntnis von Tatsachen und Wirklichkeiten, die zum geistigen Eigen-um, zur Überzeugung werden. Gewiß gehört notwendig und wesent-

[1] Gründler, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologi-scher Grundlage. Kempten 1922. [2] Gründler a. a. O. S. 11/12.
[3] Gründler a. a. O. S. 11/12. [4] Ebd. S. 12.

lich auch der Wille, also das emotionale Element dazu; aber man darf nicht sagen, es mache den eigentlichen Glauben aus.

Aber Gründler setzt „Glauben", also in Anführungszeichen; er meint also die phänomenologische Wesensreduktion; er meint den phänomenologischen Akt, den religiösen Vorgang, den Glaubensakt als eine Äußerung der Gottesverehrung. Nun sei gern zugegeben, daß in diesem so verstandenen Glaubensakt, z. B. beim Beten des Apostolikums, das emotionale Element, das liebende, demütige Sich-öffnen der Person Gott gegenüber in den Vordergrund drängt, daß dieses Erlebnis eine unendliche Hingabe und unendliches Vertrauen bedeutet. Aber der Glaubensakt, den Gründler zum Objekt phänomenologischer Wesensschau macht, ist nicht das Anfangsstadium des Glaubensaktes, sondern der Glaubensakt der vollendeten gläubigen Überzeugung. Und selbst da liegt das Wesen des Glaubens nicht im emotionalen Element, sondern in der theoretischen Kenntnisnahme und Stellungnahme und Annahme, wenn sich auch Gefühl und Wille im Erlebnis mehr bemerkbar machen.

Die Gefahr, daß subjektive Meinungen, gewonnen aus der „objektiven" Wesensschau des im Bewußtsein Gegebenen, in Widerstreit geraten mit der katholischen Offenbarung, ist damit klar aufgewiesen.

Diese Gefahr muß um so bedenklicher werden, wenn dann noch Begriffe, die durch die geistige Arbeit und Forschung einen ganz begrenzten, fest bestimmten Inhalt und Sinn und Bedeutung haben, ganz verschieden von der Tradition gebraucht werden. Das ist der Fall mit den Begriffen „natürlich" und „übernatürlich". Es mußte nach der bisherigen Darlegung schon genugsam auffallen, daß Gründler nicht angegeben hat, ob er vom natürlichen oder übernatürlichen Glauben spricht. Denn auch die natürlichen, dem Wissen zugänglichen, mit der Vernunft rationell erweisbaren Wahrheiten, z. B. die Tatsache der göttlichen Offenbarung, sind Gegenstand des Glaubens. Und weil es sich um eine Begründung der Religion, Religionsphilosophie handelt, so müßte in solch grundlegenden Fragen doch Klarheit herrschen. So führt denn der oben gerügte Mangel tatsächlich zu einer Verwischung der Grenzen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis.

Im Unterschied zu Scheler, dem die Religion eine Urgegebenheit des menschlichen Geistes ist, dem der religiöse Akt eine Notwendigkeit ist, deutet Gründler das religiöse Erlebnis als Gnade: Dem religiösen Akt kommt nach der Erlebnisseite der Charakter der Gnade zu[1]. Von Seite des Menschen kann man nur eine Abkehr von der Welt vollziehen: „Wenn sich der Fromme so ganz leer gemacht hat und alles Weltliche von sich abgetan, dann sind seine persönlichen Bemühungen, zum Anschauen Gottes vorzudringen, erschöpft, und ihm bleibt nichts übrig als geduldiges Harren. Und dann tritt das Wunder der Gnade ein, daß in diese große Leere Gott gleichsam „einströmt", daß der Mensch ganz von ihm erfüllt wird und ihn leibhaftig

[1] Ebd. S. 44.

chaut „von Angesicht zu Angesicht", ja daß er so im Innersten von m erfüllt wird, daß sich schließlich Subjekt und Objekt, Ich und ott nicht mehr unterscheiden läßt und er eins geworden ist mit ott."[1] Jedes erstmalige Erfassen eines höheren Wertes (beim eligiösen Wert Bekehrung genannt) trägt den Charakter Gnade an ch[2]. „Daß mir irgendein höherer Wert im Leben entgegentritt, as liegt nicht in meiner Macht."[3] So ist auch der andere Satz zu erstehen: „Jeder Blick in das Reich des höchsten Wertes, dem genüber jeder andere Wert der Welt und des eigenen Ich klein erheint, gibt sich als ‚Geschenk', als Gnade"[4]. Jedes religiöse Erbnis, nicht nur das der Bekehrung, ist der persönlichen Willkür ntrückt. Das Anschauen Gottes herbeizuführen, steht nicht in der ersönlichen Macht des Menschen[5].

Diese Äußerungen, zahlreich und deutlich genug, lassen keinen weifel darüber, daß der religiöse Akt, das religiöse Erlebnis als nade betrachtet wird, derselbe Akt, dessen Wesensanalyse durch ntuition die Grundlage der Religionsphilosophie, d. h. der natürlichen eligionsbegründung, liefern soll. Gnade aber ist im streng theologichen Sinn eine übernatürliche Gabe, Geschenk Gottes, alles, was ber die Kraft unserer Natur hinausliegt. Also ist auch die Gotteserkenntnis aus Gnade eine übernatürliche.

Nun hat freilich Gründler einen Unterschied gemacht zwischen vernünftigem" und „übervernünftigem" Wissen, das ist Wissen aus em Glauben[6]. Aber es trägt nur Verwirrung hinein, wenn er chreibt: „die Religionsphilosophie kann also die Gotteserkenntnis eder abschließen noch auch letztlich begründen. Denn sie setzt n den Glauben an Gott voraus, und dieser wiederum ist nicht öglich, ohne ein gewisses, glaubensfreies — wenn auch nur unvollommenes und schattenhaftes — Wissen um Gott. Ohne das Bewußtsein der Existenz eines allgütigen und allmächtigen Gottes in gend einer Form schon v o r allem Glauben zu haben, kann ich ich diesem Gott auch nicht liebend und demütig hingeben, kann ich en eigentlichen Glaubensakt nicht vollziehen. Die letzte theoretische egründung der Religion liegt also jenseits des eigentlichen religiösen rlebnisses, jenseits der Religionsphilosophie (in dem von uns festelegten Sinn). Sie muß späteren ontologischen und metaphysischen ntersuchungen vorbehalten bleiben".[7]

Religionsphilosophie im Sinne Gründlers ist demnach nur die hänomenologie des religiösen Erlebnisses; denn die letzte theoretiche Begründung der Religion durch ontologische und metaphysische ntersuchungen liegt jenseits der Religionsphilosophie[8].

Genau so umgeworfen ist der Begriff Offenbarung, und damit ist uch dieser Begriff hineingezogen in die Unklarkeit. Weil wir wissen ü s s e n, was nach dem Tode kommt, so bedürfen wir einer Offenarung[9]. Ihr Inhalt übersteigt alle menschliche Einsicht; darum „gibt

[1] Ebd. S. 47/48. [2] Ebd. S. 53. [3] Ebd. S. 54.
[4] Ebd. S. 23. [5] Ebd. S. 24. [6] Ebd. S. 9/10.
[7] Ebd. S. 38/39. [8] Ebd. S. 33 f. [9] Ebd. S. 10/11.

es kein wissenschaftliches Mittel, diese echte Offenbarung herauszufinden und somit festzustellen, welche der vorhandenen Dogmatiken diese ideale Wissenschaft der Dogmatik . . . tatsächlich verwirklicht."[1] Da aber der religiöse Akt als ein Werk der Gnade zu betrachten, der Glaube als ein Geschenk Gottes anzusehen ist, wie soll dann derselbe religiöse Akt eines Christen, eines Feuerländers, eines germanischen oder griechischen Heiden zu beurteilen sein?

Es ist natürlich, daß auch der Intuitionsbegriff in dieses schillernde Licht hineingezogen ist. Anschauung ist die höchste Art und der letzte Rechtsgrund der Erkenntnis. Alle begrifflichen Deduktionen, welche der Wissenschaft vom Göttlichen die theoretische Grundlage geben, beruhen auf der Anschauung gewisser oberster metaphysischer und ontologischer Grundsätze, welche nicht weiter beweisbar sind, sondern die letzten Prämissen der Beweise darstellen[2]. Das ist also Intuition als unmittelbare beweislose Erkenntnis der obersten Prinzipien oder Axiome.

Einen anderen Sinn verbindet Gründler mit Intuition, Anschauung, wenn er von der phänomenologischen Wesensschau redet: „die unreflektierte und insofern ‚unmittelbare' Anschauung Gottes, wie sie sich uns im Glaubensakt erschließt"[3]. „Im religiösen Erlebnis wird Gott schlicht anschaulich in evidenter Weise erfaßt."[4] Nun bringt die oben gezeichnete Glaubensdefinition auch die Intuition des religiösen Aktes in heillose Verwirrung. „Wahrhafte Anschauung Gottes läßt sich freilich nur in der Glaubenseinstellung erlangen."[5] Der Vollzug derselben erschließt übernatürliches und vernünftiges Wissen um Gott[6], und damit tut sich wiederum ein Widerspruch auf: denn Gründler erklärt den Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Wissen: ersteres ist das auf Schlüssen beruhende rationale, letzteres „ist nur möglich im Vollzug des vollen, konkreten Glaubensaktes, einschließlich seiner emotionalen Elemente. Sie (die Anschauung Gottes) steht ganz unter dem Zeichen der Gnade und kann aus der Einstellung des ‚natürlich' erkennenden Menschen heraus nicht erlangt werden. Ohne Zweifel ist sie echte Vernunfteinsicht mit demselben Anspruch auf objektive Gültigkeit wie jede andere Erkenntnis".[7]

Daß diese Verwirrung auf den Schelerschen Begriff der Offenbarung zurückweist, ist offensichtlich. Mit ihm stützt er den Intuitionsbegriff der unmittelbaren Erkenntnis auf das Werterlebnis.

Geradezu verhängnisvoll wird die Anwendung des Intuitionsbegriffs auf die positive Offenbarung. Der Intuitionsbegriff erscheint in einer dritten Form: Gründler redet von einem anschauenden Erlebnis, „daß dieser oder jener Satz von Gott geoffenbart wurde"; es ist die unumgängliche Bedingung für die Glaubensgewißheit, mit der die geoffenbarten Wahrheiten festgehalten werden, weil die Frommen

[1] Ebd. S. 35/36.
[2] Ebd. S. 2.
[3] Ebd. S. 3.
[4] Ebd. S. 12.
[5] Ebd. S. 30.
[6] Ebd. S. 32.
[7] Ebd. S. 29.

überzeugt sind, in ihnen Gottes Wort vor sich zu haben, obgleich es seinem theoretischen Gehalt nach nicht oder nicht ganz durch die vernünftige Einsicht erfaßt werden kann.

„Der Offenbarungsakt selbst braucht mir allerdings nicht anschaulich zugänglich zu sein; er kann Jahrtausende zurückliegen und mir durch lebendige Überlieferung gegeben sein, notwendig ist nur eine intuitive und nicht weiter begründbare Einsicht, in der mir der Mensch, die Gemeinschaft oder die ‚Schrift', die mir die Offenbarung übermittelt, als Träger einer ‚heiligen' von Gott eingegebenen Überlieferung gegenübersteht."[1]

Also die Autorität, die Heilige Schrift des kirchlichen Lehramtes, auf die katholische Glaubenstheorie angewandt, ist dem einzelnen intuitiv erfaßbar, bedarf keiner Begründung, keiner Beweise. Dann freilich kann man auch Sätze verstehen wie: „da der Inhalt der Offenbarung aber prinzipiell alle menschliche Einsicht übersteigt, gibt es kein wissenschaftliches Mittel, diese echte Offenbarung herauszufinden und somit festzustellen, welche der vorhandenen Dogmatiken diese ideale Wissenschaft der Dogmatik . . . tatsächlich verwirklicht: An welche Offenbarung ich glaube, das ist Sache meines persönlichen religiösen Erlebens, das wissenschaftlich weder bestätigt noch widerlegt werden kann".[2]

Damit ist nun der Subjektivismus erreicht. Und wie er dem Bestand der katholischen Dogmen gefährlich werden muß, zeigt Gründler in den folgenden Gedanken: „der Fromme deduziert sich seine Unsterblichkeit nicht als „einem apriori unbedingt geltenden sittlichen Gesetz unzertrennlich anhängend", sondern er wird ihrer in seinem religiösen Erleben, in seiner gläubigen Hingabe an Gott unmittelbar inne. „Das Unsterblichkeitsbewußtsein fließt ganz schlicht aus dem Gottvertrauen, aus dem Gefühl der Geborgenheit in Gott, aus dem Erlebnis der Gottebenbildlichkeit, der Schau Gottes im Wesenskern des eigenen Selbst." „Dabei schließt der Unsterblichkeitsglaube keineswegs die Behauptung ein, daß das Individuum mit allen seinen individuellen Bestimmtheiten für die Ewigkeit geschaffen sei. Nur, daß ihm ein ewiger, unzerstörbarer Kern innewohne, das wird — allerdings bloß in der ‚übernatürlichen' Einstellung des Glaubens — evident geschaut."[3]

In den Folgerungen aus dieser Evidenz findet Gründler: „Wir dürfen nicht in Meinungen verfallen, wie die, daß dem Gläubigen zwar nach dem Tode das ewige Leben zuteil würde, dem Ungläubigen aber ewiger Tod."

Man beachte die unklare Darstellung mit dem Ausdruck: „Ungläubige". „In seiner Gerechtigkeit muß ihn (den Bösen) Gott für begangene böse Taten strafen, aber in seiner Barmherzigkeit muß er ihm eine Ewigkeit hindurch Gelegenheit geben, sich zu bessern, ja kann er die Strafe selbst zur Läuterung dienen lassen. Nicht ewige

[1] Ebd. S. 18.
[2] Ebd. S. 35/36.
[3] Ebd. S. 106/7.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Strafe ist möglich für zeitliche Sünden, keiner ist auf ewig verdammt, jeder kann im Laufe der Ewigkeit auch noch der Seligkeit teilhaftig werden. Diese große Wahrheit liegt der Lehre vom Fegfeuer zu Grunde, dem Ort der Läuterung."[1]

Wenn Gründler diese Glaubenswahrheiten in einem Lehrbuch der katholischen Religion sich einmal gründlich überlegt, wird er erkennen, daß sie sich nicht mit unerschütterlicher Gewißheit einsehen lassen, sondern daß es Offenbarungswahrheiten sind, und daß die positive Kirchenlehre nicht nur das letzte Wort hat, sondern die alleinige Quelle von einem sicheren Wissen über die Tatsachen der Ewigkeit ist. Er wird aber auch verstehen, daß die traditionelle Apologetik einstweilen einer Religionsbegründung auf phänomenologischer Grundlage mit Mißtrauen entgegensieht, wenn der Subjektivismus phänomenologischer Wesensschau und religiösen Erlebens die heiligen Bezirke der geoffenbarten Wahrheiten antastet. Da scheint doch die Religion auf dem rationalen Gottesbeweis, den Gründler für verbesserungsbedürftig hält, der dem anschaulichen Aufweis für das Dasein Gottes gegenüber von ganz untergeordneter Bedeutung ist und gleichwohl ein metaphysisches wichtiges Problem ist und bleibt, das noch eingehender Klärung bedarf[2], auf einer ungleich sichereren Grundlage zu ruhen. Gründler hat der Ausgestaltung der Schelerschen Phänomenologie als Begründung der Religion und Weg zur Erkenntnis Gottes keine glückliche Wendung gegeben.

3. *Switalski.*

Der Kritik Switalskis an Schelers Religionsbegründung wurde schon Erwähnung getan[3]. Er geht aber noch einen Schritt weiter über die Kritik hinaus und kommt selbst zur Aufstellung eines Intuitionsbegriffes, wenigstens in Andeutungen, die sich aus seiner Erkenntnistheorie ergeben. Nach Switalski ist Erkennen nicht nur passives Hinnehmen, Schauen, noch allein aktive Setzung und Schöpfung, sondern ein mühsames Erarbeiten, ein nachschaffendes Vergegenwärtigen des im unmittelbar Gegebenen zum Ausdruck gebrachten Wesens und seiner gesetzmäßigen Zusammenhänge[4].

Er teilt mit Scheler „die Überzeugung von dem ursprünglich intuitiven Charakter des geistigen Erkennens: Vernunfteinsicht geht . . . der verstandesmäßigen Bearbeitung voraus, aber diese verstandesmäßige Bearbeitung, Zergliederung, Vergleichung, Verknüpfung und Ordnung . . . bringt erst zu voller Erkenntnis, was der Vernunftblick in ihren Bereich gelangen ließ"[5].

Das ist wohl der aristotelisch-scholastische Grundsatz: alles Demonstrieren geht auf sinnliche und geistige Wahrnehmung zurück: Intuition der sinnlich-wahrnehmbaren und geistigen Erfahrungswirklichkeit, intuitives Erfassen der obersten Prinzipien.

[1] Ebd. S. 108.
[2] Ebd. S. 31.
[3] Vergl. oben S. 91.
[4] Probleme der Erkenntnis II 142.
[5] Ebd. S. 144.

Auch die Gewißheit des Gottesglaubens ruht nicht allein auf dem Fundament rationaler Demonstration, sondern leuchtet unabhängig in uns auf, bedarf auch meist nicht einer nachträglichen Stütze durch Beweise[1].

Wo die Gottesbeweise geführt werden müssen, ist immer zu bedenken, daß der tiefste Kern unseres Ich auf das stärkste mitbeteiligt ist. „Das tiefste Innere muß bei dieser rationalen Vergegenwärtigung mitwirken, das von ihm ausstrahlende Licht muß ungehemmt und ungebrochen auf die verschlungenen Pfade der rationalen Beweisführung leuchten, dann und nur dann erhalten die an sich stummen Begriffe Farbe, Leben und Sprache, sie werden zu überzeugenden Wegweisern auf der Suche nach der rechten Gotteserkenntnis!"[2]

Mit dieser Wendung scheint ein Platonisch-Augustinischer Gedanke hereingetragen zu werden. Vermutlich soll damit ein erstes dunkles Erfassen der Gottesidee in den Tiefen des Geistes angedeutet sein, wie es Kleutgen[3] und Scheeben[4] lehren. Eine Erleuchtung des aus dem Inneren ausstrahlenden Lichtes gibt dann den Beweisgängen auch subjektive Beweiskraft.

Switalski hat für den Intuitionsbegriff noch eine andere Bestimmung. Demnach ist Intuition eine neben der diskursiven Denktätigkeit (Verstand, ratio) unmittelbar erfassende (Vernunft, intellectus) Betätigung. Sie „enthüllt uns in glücklichen Augenblicken Verknüpfungen und Abhängigkeiten, die dem diskursiven, auf dem bisher erreichten Erkenntnisniveau sich lediglich orientierenden Denken, sofern es sich überlassen bliebe, unerreichbar wären. Die Intuition, die in gewisser Hinsicht als ‚unmittelbare Berührung' der Wesensgründe (Aristoteles) bezeichnet werden könnte, dringt stets in die Tiefe, indem sie die grundlegenden Synthesen uns zugänglich macht"[5]. Das wäre das (nach Erdmann erklärte) metalogische Denken: die Inspirationen der genialen Denker, aber auch, weil nicht Vorrecht einzelner gottbegnadeter Denker, das Handeln in schwierigen Lebenslagen, wo die Geistesgegenwart sich offenbart, die Einfühlung in fremde komplizierte Seelenleben, Selbsterkenntnis bis in die tiefsten Tiefen und Abgründe unseres Seelenlebens mit all den Werten bezw. Unwerten[6]. Durch Intuition wird auch das Reich idealer Beziehungen erfaßt[7].

Neben solchen ontologischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen Bestimmungen erscheint Intuition noch in biologisch-pragmatischer Bedeutung: eine „unbewußt triebhaft erfolgende, instinktive Einstellung ist in gewissem Sinne ebenso unerläßliche Vorbedingung für das normal funktionierende Denken". „Es ist bekannt, daß Triebrichtungen des Individuums — Sympathie und Antipathie —

[1] Ebd. S. 144. [2] Ebd. S. 145.
[3] Zitiert bei Przywara R. B. S. 143 f.
[4] Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik (Freiburg 1873) I 469.
[5] Probleme der Erkenntnis II 82. [6] Ebd. S. 83.
[7] Vgl. ebd. S. 76.

das Forschungsergebnis, wider Willen des Forschers, aber z. T. recht wesentlich beeinflussen." „Daß auch die Wunder der geistigen Intuition . . . in ihrer tiefsten Begründung auf diese allgemein biologische Einstellung zurückzuführen sind, mag hier als eine Vermutung angedeutet werden."[1]

„Intuition — im Grunde ein ‚leidendliches' Verhalten des Geistes, das aber die Grundlage für die höchste Betätigung geistiger Selbständigkeit herbeischafft — ist ein psychologisch nicht weiter ableitbarer Vorgang des Seelenlebens. Wenn wir es . . . andeutungsweise versucht haben, in ihr die geistige Blüte jener Ureinstellung des Lebewesens zu sehen, die triebartig zielsicher bei den primitivsten Lebensregungen sich vollzieht, so glauben wir damit nicht etwa eine „Erklärung" geboten zu haben. Immerhin würde die Verankerung in den tiefsten Gründen des Lebens uns die verschiedenartige Veranlagung der Einzelnen zu Intuitionen sowie die Möglichkeit verständlich machen, durch Übungen wie überhaupt durch die gesamte Lebensführung das Aufleuchten von Intuitionen, wenn nicht zu bewirken, so doch zu beeinflussen."[2]

Es hat den Anschein, als ob Switalski in diesen Gedankengängen von der modernen Richtung der vitalistisch-biologischen Grundlegung aller Erkenntnis in etwa beeinflußt wäre, wie sie durch H. Maier[3] und am ausgeprägtesten durch Müller-Freienfels[4] vertreten wird.

Eine Anwendung auf die Gotteserkenntnis hat Switalski, soviel zu ersehen, nicht gemacht. Er versucht allem Anschein nach eine Synthese von platonisch-augustinischer und aristotelisch-scholastischer Erkenntnistheorie[5]. Da sie aber im augenblicklichen Stadium noch nicht zur Reife der Klarheit gekommen ist, wenn sie überhaupt gelingt, so ist eine wirksame Überwindung der Schelerschen Position ihm nicht gelungen.

4. Adam.

Przywara bemerkt richtig: Der Intuitionsbegriff Adams, der bei ihm auf die natürliche Gotteserkenntnis angewandt wird, ist inspiriert und motiviert von seiner Glaubenstheorie, „deren ‚Intuitions'-Charakter einen entsprechenden Unterbau in der natürlichen Gotteserkenntnis erheischte"[6]. Nur mit letzterer, der natürlichen Gotteserkenntnis, hat die Untersuchung sich zu beschäftigen.

Adam ist wesentlich von Scheler beeinflußt. Er gründet die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis „auf Gottes freiesten Liebesentschluß, die Welt derart zu gestalten, daß sie seine absolute Persönlichkeit den Menschen zu offenbaren vermag. Die Welt ist von da aus nicht bloß ein Werk Gottes, sondern verdinglichter Mitteilungs-

[1] Ebd. S. 76. [2] Ebd. S. 83.
[3] Psychologie des modernen Denkens (Tübingen 1908) S. 158 510.
[4] Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre (Leipzig 1922) S. 21 43 154 ff. [5] Probleme der Erkenntnis I 59.
[6] Przywara R. B. S. 149.

lle, eine Form seiner gnadenvollen Selbstoffen-
rung"[1]. Dabei scheidet Adam streng zwischen natürlicher Offen-
rung und übernatürlicher Offenbarung nach Form und Inhalt.
demale handelt es sich um den Willen, offenbar zu werden, sich zu
kennen zu geben. Wenn die Welt, die empirischen Dinge der
iegel sind, durch den Gott erkannt und betrachtet sein will, so liegt
se Möglichkeit des Offenbarens nicht im Wesen dieser Welt, son-
rn der Liebeswille Gottes machte sie zum Spiegelbild seines gött-
hen Wesens und seiner Persönlichkeit[2].

In dieser Hinsicht entfernt sich nun Adam von Scheler: nach
zterem wäre die Selbstoffenbarung Gottes in den Naturdingen, in
r Welt, eine diesen natürlich anhaftende Eigenschaft, eine Behaup-
ng, die doch nicht ganz konsequent festgehalten wird, da doch auch
heler die Erkennbarkeit Gottes in den geschaffenen Naturdingen
r Freiheit, Alliebe und Allgüte, ohne die Gott nicht zu denken ist,
schreibt[3]. Demgemäß ist die Selbstoffenbarung Gottes in der
atur Gnade für den erkennenden Menschengeist, wobei der Begriff
nade wohl unterschieden wird von der theologischen strengen Be-
iffsbestimmung der Gnade als „dilectio specialis Gottes, durch die
ott nach seinen geheimen Heilsratschlüssen den Menschen einem
hlechthin übernatürlichen Lebensziel, der Teilnahme am göttlichen
esen, entgegenführt"[4].

Demnach muß Adam gegenüber der Unmittelbarkeit der Er-
nntnis Gottes bei Scheler, wo an den Dingen selbst das Wesen
ottes als ens a se und heilig geschaut wird, den mittelbaren Charakter
r Gotteserkenntnis betonen: „Die Schöpfung (ist) gerade dadurch
ottes natürliche Offenbarung, daß die Kreatur als solche durch ihre
genen Wesenheiten nach dem Ausmaß des freien göttlichen Rat-
hlusses Gottes ewige Ideen wiederspiegelt, daß sie insofern ein
schaulich gemachtes Denken Gottes ist, und daß ich erst von diesen
nglichen Gedanken Gottes aus zu Gott selbst aufsteigen kann. Gott
fenbart sich also in der Natur nicht durch seine eigene Wesenheit,
ndern durch die Gedanken, die er in die Dinge hineingelegt hat,
so durch die Wesenheiten der Dinge, d. h. mittelbar."[5]

Darum ist die Grundhaltung des erkennenden Geistes Gott
genüber Demut, Ehrfurcht, Reinheit[6]. Damit verbindet sich „die
hnsucht nach dem absolut Wertigen, das, was Plato den Eros
nnt". Die natürliche Offenbarung, die verdinglichte Liebe packt
d erfüllt das lebendige, warme Herz: es ist die Wertgegebenheit,
e auf den Menschen wirkt. „Es sind Eindrücke, welche das mensch-
he Lebensgefühl — dieses Grundgefühl, das alle äußeren Eindrücke
ch ihrem lebenssteigernden oder mindernden Gehalt wie in einem
servoir sammelt, ausgleichend zusammenstimmt und zu einheitlicher

[1] Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft S. 61.
[2] Ebd. S. 62.
[3] Vgl. Scheler P. R. S. 684/85.
[4] Adam a. a. O. S. 63/64.
[5] Ebd. S. 63/64.
[6] Ebd. S. 65/69.

Zuständlichkeitsempfindung bringt — als lebenerhöhend und leben-vertiefend unmittelbar verspürt". Es ist Bedürfnis nach absolutem Wert, „Seligkeits"-Bedürfnis, es ist „der Wertgehalt der natürlichen Offenbarung, welcher vom Gottsuchenden primär erfaßt und geliebt wird"[1].

Es scheint, daß Adam auch hier andere Wege gehen will als Scheler, wenn er die Bedeutung des Gefühls, Lebensgefühl, Grundgefühl so stark betont. „Das Gefühl ist ein unmittelbares Erfahren, Verkosten, Schmecken dessen, was mein Leben fördert oder hemmt, es ist notwendig lust- oder unlustbetont. Als geistiges Gesamtgefühl ist es ein Erleben, ein unmittelbares Wahrnehmen meines augenblicklichen vitalen Gesamtbefindens, d. i. der Werthöhe dessen, was mein Leben gegenwärtig ausfüllt"[2]. Das Wertfühlen im Sinne Schelers ist damit verschoben auf eine vitalistische Sphäre und gewinnt so eine wesentlich andere Bedeutung im Erkenntnisvorgang Gottes. Darüber kann kein Zweifel bestehen: Das Gefühl „ist eine Zustandsäußerung. Und zwar eine ursprüngliche, primäre derart, daß es den übrigen seelischen Akten vorausgeht. Kommen nun Eindrücke von außen, so werden sie von diesem Gefühl ohne weiteres auf ihre Werthaltigkeit verkostet und durch die Marke ‚lebenfördernd, lebenhemmend' wie an einem Wetterzeichen registriert. Aber nicht bloß das. Sind die neu hinzugekommenen Eindrücke lebenfördernd, so löst das von ihnen befriedigte Lustgefühl vermöge der Einheit unseres Geisteslebens automatisch alle übrigen seelischen Potenzen aus, die sich dem erwitterten Gut aktiv zuwenden. Es regt also den Willen an, das erfühlte Gut auch mit dem Verstand zu sichten, zu erproben und eventuell zum bewußten Besitz zu machen. Das Gefühl wird dadurch aus einem bloßen Registrierapparat des Lust- oder Unlustwollen zu einem Motor des Wollens und zu einem Inspirator des Erkennens. Es signalisiert sozusagen schon von der Ferne, was sich für die gesamte Zuständlichkeit als lebenfördernd erweist und gibt dadurch sowohl dem Willen eine innere Bewegung zu dem erfühlten Wert hin als auch dem Erkennen einen intuitiven Blick für das, worauf es beim Erkenntnisgegenstand ankommt, eine Art von Wesensschau, die Erkenntnis im Aufriß"[3].

Auf die Gotteserkenntnis angewandt, bedeutet dieses Gefühl das Erfassen und Bezeugen der Wertehaltigkeit des akosmistischen Eindrucks; es bestimmt den Vernunftwillen, sich dem Erfühlten mit den Mitteln des rationalen Erkennens zuzuwenden; es hält dem schlußfolgernden Erkennen eine vorausgreifende Zieleinheit vor, die großen — wenn auch noch undeutlichen — Linien des Untersuchungsobjekts indem das gefühlsmäßig Erfaßte wie eine große vorauseilende Intuition das Spekulieren der Denktätigkeit leitet; „das religiöse Gefühl, das „Gottesgefühl", (vermag) diese (durch das schlußfolgernde Denken gewonnene) Erkenntnis bedeutsam zu fördern, insofern es den

[1] Ebd. S. 69/70.
[2] Ebd. S. 121.
[3] Ebd. S. 121/22.

pekulation ihren Antrieb, ihre Zieleinheit sowie ihre Intensität und talität gibt"[1].

Diese vitalistische Bestimmung des Intuitionsbegriffs scheint nicht nz unbedenklich; denn in der schillernden Sphäre des Irrationalen mmt der Intuition eine wesentlich andere Bedeutung zu. Diese endung trägt auch kaum zur klärenden Einigung bei.

Eine andere Seite des Intuitionsbegriffs gewinnt Adam aus der trachtung des ontologischen Verhältnisses von Menschengeist und ott: Gott ist der metaphysische Seins- und Wirkgrund des Men- ien; seine ganze Wesenheit ist in Gott verwurzelt. „Weil wesenhaft ttbezogen, kann ich mein eigenes Selbst nicht erfassen, ohne es irgend- e zugleich als ein gottbezogenes zu erfassen. Indem h mein Wesen nach seinem Eigengehalt, sozusagen nach seinem ezifischen Gewicht, befrage, erfahre ich in unmittelbarer nschauung meine völlige Daseinsohnmacht, meine restlose Be- ngtheit sowohl in Hinsicht auf das Sein wie auf das Sosein." Mit em eigenen Wesen ist eine evidente Einsicht gegeben in die allseitige edingtheit des menschlichen Seins überhaupt, ja alles eltseins schlechthin; die Wesensschau des eigenen Ich ergibt ein priorisches Urteil über die Daseinsabhängigkeit der mit dem Men- hen verbundenen Weltgesamtheit. Daraus leitet sich unmittelbar e Evidenz eines Absoluten ab; sie steht zwar an zweiter Stelle, je- och ist es eine unmittelbare, nicht durch Zwischenglieder vermittelte olgerung. „Indem ich ein ‚kontingentes' Sein setze, setze ich damit uch ein ‚absolutes'. Wo ist dieses Absolute? Wer ist es? Wie ist s? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht mehr unmittelbar ein- uchtend, sondern nur durch schlußfolgerndes Denken zu gewinnen." amit beginnt nun die Religionsphilosophie, beherrscht von der nmittelbaren Evidenz: es gibt ein Absolutes. „Die durch meine gene Wesensschau gewonnene evidente Einsicht in meine Seins- ezogenheit auf das Absolute gibt also meinem Denken die all- emeine Zielrichtung, von der es nicht abweichen darf, ohne n der Grundbestimmtheit des eigenen Seins zu rütteln. Sie ist inso- rn ein Apriori meines schlußfolgernden Gotterkennens, aber ein priori, das weder als ‚angeborene Gottesidee' noch als bloße unktionsgesetzlichkeit meines Geistes angesprochen werden darf, ndern das durch die Wesensschau meiner selbst vor allem kausalen enken als unmittelbare Evidenz gewonnen wird und das kausale enken über Gott erst in Fluß und Richtung bringt."[2]

Die Bezogenheit auf das Absolute ist noch wie ein Schleier vor em göttlichen Wesen, der erst durch das kausale Denken gelüftet ird und Gott entschleiert. Dazu muß auch der Wille dasselbe bsolute als absoluten Wert, als absolutes Sollen erleben; und das t das Gewissen. Von der Beobachtung des Gewissens aus führt ein eg zu Gott, und zwar zu Gott als lebendiger Realität, zu Gott dem ichter, dem heiligen, mächtigen, alles sehenden, vergeltenden.

[1] Ebd. S. 123. [2] Ebd. S. 74/76.

Auch das Gefühl wirkt schon in dem Erlebnis der Unzulänglichkeit automatisch in einer ganz spezifischen Resonanz. Das Gefühl ist nun „die Sprungfeder des Erkennens", insofern es auf den menschlichen Verstand wirkt und ihn reizt, „das gefühlsmäßig Erfahrene durch das kritische Denken zu sichten und zu unterbauen".

„So wird die Frage, ob ein lebendiger persönlicher Gott sei, zu einer Grundangelegenheit des menschlichen Geistes schlechthin; denn nicht ein einzelnes Vermögen, sondern der ganze Mensch ist an dieser Frage interessiert."[1]

Man wird zugestehen müssen: der Intuitionsbegriff, den Adam entwickelt als Begründung der natürlichen Gotteserkenntnis, ist ein wesentlicher Fortschritt gegen die bisherigen Versuche. Darum wurden auch die einschlägigen Stellen in größerer Ausdehnung angeführt. Ontologisch gründet er seine Unmittelbarkeit auf die Gottverbundenheit der menschlichen Seele. Psychologisch ist Intuition negativ das Fehlen von diskursiver Demonstration, positiv unmittelbares Erkennen des Offenbarungscharakters der göttlichen Wesenheit in den Weltdingen als den Gedanken Gottes, der Bedingtheit der mit dem menschlichen Geiste und der Innenwelt verbundenen Weltgesamtheit. Erkenntnistheoretisch ist Intuition die Evidenz von der Bezogenheit auf ein absolutes.

Die Bedenken, die Przywara gegen den Intuitionsbegriff geltend macht[2], scheinen nicht in alleweg begründet. Zugegeben sei, daß Adam in der Frage der Erkenntnis Gottes als Person einem Mißverständnis Schelers zum Opfer gefallen ist[3]. Die Kritik scheint seine Gedanken nicht bis zum Ende gewürdigt zu haben, bricht vielmehr in der Darlegung ab.

Bedenklich dagegen ist Adams unklare und mißverständliche Auffassung des Wertefühlens, und die vitalistische Bedeutung, die er dem Gefühl in der Erkenntnis Gottes zumal zuschreibt. Vielleicht erregt auch Bedenken Adams behauptete Intuition der Bezogenheit auf ein Absolutes: Man könnte ja mit Recht fragen, wie der Atheismus aller Zeiten und Formen seine Entstehung und sein Bestehen verteidigen kann. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß Adam eine dementsprechende, d. h. dem Gottsuchen würdige, innere, seelische Haltung in Demut, Reinheit und Ehrfurcht voraussetzt und so dieses Bedenken abschwächt, mit dem ein anderes eng verbunden ist: ist es erwiesen, daß in den Wesenheiten der Dinge unmittelbar und allgemeingesetzlich die Gedanken Gottes aufleuchten und damit die Dinge so erkannt werden müssen?

Trotz dieser Bedenken ist als positiver Faktor und Stärke der Position Adams zweifellos anzuerkennen die organische Verbindung seines Intuitionsbegriffs mit den Gottesbeweisen, mit der rationalen Demonstration für das Dasein Gottes[4]. Vor allem wertvoll ist die Begründung der Gotteserkenntnis durch die Gesamtkraft des menschlichen Geistes.

[1] Ebd. S. 77/79.
[2] Przywara R. B. S. 146—49 251/2.
[3] Przywara R. B. S. 33.
[4] Vgl. Adam a. a. O. S. 115 ff.

Der Intuitionsbegriff psychologisch und erkenntnistheoretisch betrachtet.

Die Untersuchung stellte sich zur Aufgabe, zu zeigen, welch verschiedenen Inhalt der Intuitionsbegriff in den verschiedenen Theorien annehmen kann.

Allgemeine Übereinstimmung herrscht in der grundlegenden Bestimmung der Intuition als Erkenntnisakt. Aber schon in der psychologischen Fundierung im menschlichen Geiste gehen die Ansichten auseinander. Die Differenzierung ist bestimmt durch den Anteil des Gefühls an diesem Erkenntnisakt. Demnach rückt der Intuitionsbegriff in nicht unbedenkliche Nähe der auf den Vitalismus und Biologismus fundierten Erkenntnislehre. Damit ist freilich eine subjektiv größere Überzeugungskraft für den Einzelnen gewonnen, jedoch um den Preis der objektiven Geltung und Sicherheit der Gotteserkenntnis. Damit sind die Grundlagen jeglicher allgemeingültigen Religionsbegründung erschüttert.

Bei Laros und Adam, wenn bei diesem auch weniger einseitig und ausschließlich, mußte auf diese Gefahr aufmerksam gemacht werden. Es dürfte durch die experimentellen Untersuchungen Girgensohns erwiesen sein und als wertvolles Resultat festgehalten werden müssen: „Im religiösen Erlebnis sind stets unanschauliche Denkleistungen als führendes Moment enthalten. Das gedankliche Moment gehört zu den dominirenden Strukturelementen des religiösen Erlebens"[1].

Am entferntesten von der mehr instinkthaft-gefühlsmäßigen Orientierung steht der Intuitionsbegriff bei Hessen. In der Wendung zum Werterlebnis unter dem Einfluß der Rickertschen Philosophie spielt das gefühlsmäßige Element eine wenn auch ungeklärte Rolle. Neuestens deutet er Intuition als irrational mystisches Erlebnis.

Einigkeit herrscht ferner in dem weiteren Begriffsmerkmal der Unmittelbarkeit. In der näheren Erklärung trennen sich wiederum die Ansichten. Bei Hessen ist diese Unmittelbarkeit eine ontische Berührung von Gott und Seele; psychologisch ein geistiges Schauen, ein direktes Erfassen und Begreifen Gottes durch den Geist.

Laros dagegen versteht Unmittelbarkeit als Erkennen ohne Beweise, ohne logische Demonstration, ohne begriffliche Deduktion. An deren Stelle tritt die unmittelbare Einsicht.

In der phänomenologischen Religionsbegründung ist die Unmittelbarkeit der Intuition, wie bei Laros, nicht auf Gottes Wesen bezogen, sondern auf ein Fehlen von Beweisen, Wertefühlen, bei Scheler und Gründler Erfassen und Erkennen von Relationen, die die Stelle der Beweise im religiösen Erlebnis, im religiösen Aktvollzug einnehmen, wo — bei Scheler eine unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Wesens in den sichtbaren Weltdingen, Adam nicht das Wesen Gottes und seine konstitutiven Eigenschaften, sondern in der Weltgesamtheit nur

[1] Girgensohn a. a. O. S. 436, 437; vgl. S. 310 ff. Die Formen der Identifikation von Gedanken und Gefühl.

die Gedanken Gottes als Offenbarung seiner Liebe, im Menschen die Bezogenheit auf ein Absolutes unmittelbar schauen will.

Erkenntnistheoretisch folgt aus der Intuition logisch und psychologisch betrachtet die Evidenz, die unerschütterliche Gewißheit des im Urteil ausgedrückten Tatbestandes, die feste subjektive Überzeugung von der Richtigkeit und Wirklichkeit des durch die Intuition geschauten Objekts. Dabei ist nach Hessen und Laros die Realität, also Gott, mitgegeben, während der Phänomenologie in der Wesensschau des religiösen Aktes nur das intentionale Objekt gegeben ist; über die Realität, also über das Dasein des transzendenten göttlichen Wesens vermag sie nichts auszusagen, wenn sie nicht ihren Zuständigkeitsbereich verlassen will.

Hat die Untersuchung ergeben, daß die Berufung auf Augustinus, Pascal und Newman für den verneinten Intuitionsbegriff als Schauen Gottes keine Berechtigung hat, so ist nun auch die Frage zu beantworten, ob die Erwartung sich erfüllt, durch Intuition die Erkenntnis Gottes sicher zu stellen und damit die Religion auf ein tragfähigeres Fundament, als die Gottesbeweise es bisher waren, zu stellen.

Der von Hessen an Augustinus herangebrachte Intuitionsbegriff mußte abgelehnt werden, weil ontologisch und psychologisch unmöglich.

Laros hat seinen Intuitionsbegriff wohl psychologisch begründet. Aber eben seine Berufung auf Erdmann widerlegt ihn selbst und macht seine Erwartungen zu nichte. Eine Intuition, die nachträglich der demonstrativen Begründung bedarf, kann nicht die Gottesbeweise ersetzen. Ein Weg zur Gotteserkenntnis als allgemein gültige, nicht nur subjektiv begründete Überzeugung kann Intuition nicht sein.

Die Intuition der Phänomenologie vermag, bei größerer Beherrschtheit und Vorsicht und Gründlichkeit der Forschung und Zurückhaltung in den Ansprüchen und Behauptungen, allgemein gültige Erkenntnisse aufzuweisen[1]. Für die Gotteserkenntnis vermag sie die Realität, die transsubjektive Existenz durch Wesensschau nicht zu erweisen. Diese aber ist doch die Kernfrage und wichtigste Angelegenheit der Religionsbegründung. Somit bietet die Phänomenologie gewiß wichtige Stützen und wertvolle Hilfe für die natürliche Erkenntnis Gottes. Der Gottesbeweise läßt sich jedoch nicht entraten, und darum muß auch der Anspruch der jüngsten Philosophenrichtung, die traditionelle metaphysische Demonstration überflüssig gemacht zu haben, abgewiesen werden.

Intuition ist somit kein allgemein gangbarer Weg zur natürlichen Erkenntnis Gottes mit Ausschluß der objektiven Beweisführung für das Dasein Gottes.

Damit soll nicht die Mühe und Arbeit der in dieser Richtung zielenden Versuche gering gewertet und rein negativ beurteilt werden. Sie haben auf die Notwendigkeit hingewiesen und selbst wertvolle

[1] Vgl. Geyser, Max Schelers Religionsphänomenologie S. 21. Anm. Das Zitat mit der Äußerung Schelers über die tiefgehenden Gegensätze unter den Phänomenologen.

gweiser gestellt: Dasein und Wesen Gottes nicht nur rational l rein verstandesmäßig, in objektiv einwandfreien, logisch unanhtbaren Beweisen zu demonstrieren, sondern den ganzen Menen zu interessieren für die Grundfrage nach dem Dasein Gottes. r die subjektive Überzeugung durch die objektive Deduktion ist die ziehung und Disposition des inneren Menschen vor allem nach der te des Gefühls und Willens von ausschlaggebender Wichtigkeit. ier der wuchtigsten Angriffe durch Friedrich Heiler auf die katholhe Kirche ist der Vorwurf der Intellektualisierung und Rationalung der Religion[1]. Der Urquell dieses Vorwurfs liegt in der dernistischen Auffassung von der Entstehung der Religion aus dem ühl. Wie weit er die katholische Apologetik wirklich trifft, ucht nicht untersucht zu werden. Darin stimmen wohl alle überein, mit dem Problem der Gotteserkenntnis gerungen haben:

Nur Leben erzeugt wieder Leben.

[1] Friedrich Heiler, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung ünchen 1923) S. 347 ff.

120545

BX
1751 Der Intuitionsbegriff der
G44 katholischen
Religionsphilosophie /
Simon Geiger

Geiger, Simon
Der Intuitionsbegriff der
katholischen Religionsphilosophie

BX
1751
G44

LC Col

120545

GTU Library
BX1751 .G44
Geiger, Simon/Der Intuitionsbegriff der
G
3 2400 00103 4655

FREIBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ARTHUR ALLGEIER UND DR. ENGELBERT KREBS
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT
ZU FREIBURG I. BR.

DREISSIGSTES HEFT

DER INTUITIONSBEGRIFF IN DER KATHOLISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE DER GEGENWART

FREIBURG IM BREISGAU 1926
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

DATE DUE